ANÁLISIS SOCIO-RETÓRICO DEL HIMNO DE COLOSENSES 1.15-20: el cantar en una prisión en el contexto hegemónico del imperio romano.

Rodrigo Alejandro Riffo Ulloa

Tesina en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Bachiller en Ciencias Bíblicas
Profesor guía: Dr. Daniel André Gloor

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
31 de octubre del 2014

ANÁLISIS SOCIO-RETÓRICO DEL HIMNO DE COLOSENSES 1.15-20:
el cantar en una prisión en el contexto hegemónico del imperio romano.

Tesina Sometida el …. del 2014 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana, en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de bachiller en ciencias Bíblicas por:

Rodrigo Alejandro Riffo Ulloa

Tribunal integrado por:

____

Profesor guía:
Dr. Daniel André Gloor

____

Lectora:
Mgtr. Violeta Rocha

____

Decana:
Mgtr. Elisabeth Cook

Con sincera gratitud a:

A Stephanie, porque de su esencia contrahegemónica y de sus conocimientos aprendo y me motivo día a día. A Sebastián, por llenarme de fuerzas con sus sonrisas y su alegría.

A Nemo y Paty, por la inteligencia y fuerza de cada uno, de las cuales no dejo de nutrirme. A José y Luz, por ser mis compañeros fieles e incondicionales.

A la familia Sánchez Gómez, por creer en mí y ser parte de este proyecto.

Y a toda la comunidad educativa de la Universidad Bíblica Latinoamericana y la comunidad de Emaús.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

En la Biblia hay textos que no se comprenden fácilmente. Textos que se leen y se releen, con los cuales se ha aprendido a vivir sin saber a ciencia cierta qué es lo que están diciendo. El himno de Colosenses 1.15-20 es uno de ellos. Es un texto que nos habla de una imagen, de un principio, de un todo por y para él, de una cabeza del cuerpo, de la plenitud y ~~es~~ no es evidente qué es lo que, en definitiva, quiere decir.

Este estudio busca ser una lectura explicativa del himno. Para tal fin se utiliza tres estrategias metodológicas: 1) estrategia retórica – la composición del texto y sus palabras; 2) estrategia histórica – conexiones con elemento históricos del imperio romano; y 3) estrategia social – desde el análisis del conflicto de poder, se hace un estudio social de lo hegemónico y lo contra hegemónico.

Estas tres estrategias determinan los tres capítulos de este estudio, siendo el primer capítulo un análisis retórico del himno de Colosenses, atendiendo al vocabulario y uso de la lengua griega. El capítulo busca evidenciar los recursos con los que cuenta el himno para proclamar un Jesús poderoso en un contexto de prisión. Propone una traducción del himno y explica las implicancias retóricas y teológicas de los términos más importantes.

El segundo capítulo busca reconstruir el contexto social en el orden del imperio romano. Se reconoce que hay distintos niveles de contextualización (nivel local, regional y global), siendo el nivel imperial el motivo de esta tesina. El capítulo abordará la figura del emperador y sus títulos, el culto imperial y la *pax romana*, sosteniendo que el lenguaje utilizado en el himno evoca dicho contexto.

Finalmente, el capítulo tres explica cómo se conecta el capítulo uno y el dos. Es decir, explica de qué manera se interrelacionan los términos utilizados en el himno con el contexto histórico-social del imperio romano. Para tal fin, se observará la variable del poder, entendiendo que hay un conflicto por la hegemonía. Pablo canta de un Jesús poderoso, posicionándolo como hegemónico, en un contexto de hegemonía del emperador romano.

La conclusión buscará reunir y sintetizar el análisis propuesto. Así mismo, se explicitarán algunos puntos abiertos que no han sido abordados por las limitaciones de esta tesina.

La pertinencia de este estudio radica en la escasa producción latinoamericana bíblica-teológica publicada a partir de este himno. El material con el que se cuenta en español y producido por pensadores latinoamericanos básicamente son comentarios y artículos que incluyen un escueto análisis del himno, pero que no se dedican a un abordaje completo del mismo.

Sin embargo, sí encontramos fácilmente autores europeos que han trabajado decididamente el himno de Colosenses 1.15-20, y que han marcado significativamente su investigación. Este es el caso de Pierre Benoit (1906-1987) quien publica en el año 1975 un artículo llamado "L'hymne christologique de Col 1,15-20. Jugement critique sur l'état des recherches" (en español : El himno cristológico de Col 1.15-20. Juicio crítico sobre el estado de las investigaciones)[1]. Este artículo es un gran relevamiento de autores europeos (principalmente alemanes y franceses) que han hecho un abordaje crítico al himno. Según Benoit, el principal abordaje de estos investigadores ha sido la crítica a la redacción, crítica a la que Benoit adhiere y realiza su aporte. Benoit hace referencia a la obra de deconstrucción del himno de H.J. Gabathuler (1965), quien a su vez señala a Günter Harder (1936) como uno de los primeros críticos en ver la cita de un himno primitivo, eliminando muchas expresiones a título de glosa y abriendo una línea de investigación (Benoit, 1975, 237). En esta misma línea de debate, Benoit apunta a un análisis más amplio del himno, planteando que el himno de Colosenses se construye a partir de una primer estrofa recibida de otro lugar, y que el autor de Colosenses adapta y construye a partir de una segunda estrofa (Benoit, 1975, 237). No se aleja de la crítica de la redacción Eduard Schweizer (1980), cuyo comentario se encuentra traducido al español. El trabajo de Schweizer prestará más atención a los sentidos teológicos, eclesiológicos, políticos de las frases y palabras en cuestión. En este caso, el texto se explicaría por el análisis de la intromisión de categorías al himno primitivo, preguntando por la intención de autor de la carta.

Otra vía de análisis que constituye un significativo aporte al estudio del himno es la realizada por Joseph Sittler (1962), en su artículo titulado "Appelés à l'unité" (en español: Llamados a la unidad)[2]. Desde un abordaje pastoral, Sittler se refiere al himno como sustento para plantear una "cristología cósmica". Si bien Sittler no desarrolla a profundidad este concepto, desafía teológicamente a pensar

---

[1] Fue publicado en el año 1975 por la revista Christianity, judaism and other greco-roman cults.
[2] "Artículo publicado en el año 1962 por la revista Verbum Caro.

el himno exclusivamente desde sus categorías cristológicas. Así mismo, desafía a pensar las implicancias para un ecumenismo. Sittler plantea que en el himno hay claramente visible dos polos, a saber, Cristo y todas las cosas (Sittler, 1962, 115). Nosotros nos encontramos hermanados, todos con todos, en el concepto de "todas las cosas". En palabras de Sittler: "Esta tierra radioactiva, tan fecunda y tan frágil, es su creación y nuestra hermana, y el enlace material en donde re-encontramos nuestro hermano en la luz de Cristo" (Sittler, 1962, 126).

Otro aporte significativo para abordar el himno fue el del biblista Jean-Noël Aletti. El Instituto Bíblico de Roma publicó (1981) su trabajo titulado "Colossiens 1,15-20. Genre et exégèse du texte, fonction de la thématique sapientielle" (en español: Colosenses 1.15-20. Género y exégesis del texto. Función de la temática sapiencial)[3]. Este autor no utiliza un método específico para el análisis del himno, sino que utiliza distintas herramientas. Con mayor especificidad, podemos identificar el análisis semiótico, crítica de la redacción y el análisis teológico-cristológico. La empresa de Aletti tiene como fin identificar un trasfondo sapiencial en el himno. En este análisis se distingue una mayor asimilación a métodos sincrónicos, sin abandonar lo diacrónico. La evidencia de un trasfondo sapiencial en el himno abrió nuevas maneras de entender a las comunidades cristianas del s.I.

Un último trabajo, de años más recientes (2011), será considerado, la tesis doctoral de Matthew E. Gordley titulada "Teaching through song in Antiquity. Didactic hymnody among greeks, romans, jews, and christians" (en español: Enseñar a través de la canción en la antigüedad. La didáctica hímnica entre griegos, romanos, judío y cristianos)[4]. Este autor define la didáctica hímnica (didactic himnody) como aquellas composiciones que emplean el estilo y/o formas convencionales de alabar y orar, pero cuyo propósito primario fue la de transportar una lección, idea, o verdad teológica a la audiencia humana (Gordley, 2011, 5). Este autor, con trayectoria en el trabajo con el himno de Colosenses[5] deduce que el himno lleva encapsulado, en tanto misión didáctica, claves para comprender el desarrollo de una visión cristiana de la persona y tarea de Jesús. Esta persona y tarea está cargada de significancia proveniente de su cosmovisión, en el contexto

---

[3] Publicado en el año 1981 por Biblical Institute Press,
[4] Publicado en el año 2011 por Mohr Siebeck.
[5] En el año 2007 publicó su libro "The Colossian Hymn in Context. An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions"

de la ideología imperial romana (Gordley, 2011, 302). En este sentido, postula que el himno de Colosenses refuerza los valores que son claves para Roma (poder, honor, paz universal), aun si reclama que es Cristo el que encarna estos ideales. Según Gordley, el poder del emperador no es negado o reducido en el himno. Es por medio de Cristo que Dios crea y sostiene todas las cosas. Si hay alguna crítica a la ideología imperial no es porque el emperador no tiene poder. Claro que lo tiene, pero el himno es un recuerdo para los lectores de que hay alguien más grande que César. El himno representa el status y poder de Cristo como supremo y no tiene competencia (Gordley, 2011, 295).

En esta última línea se enmarca la presente tesina, puesto que la metodología de comparación de los recursos del himnos con la literatura del contexto greco-romana, más una observación por la conexión con la ideología imperial, es similar. Ahora bien, hay una discrepancia que tiene este estudio con el trabajo realizado por Gordley. Hay dos razones, elementos que se desarrollarán en el estudios, por la cual se puede argumentar que el poder del emperador es cuestionado: 1- Las categorías absolutas que se utiliza en el ejercicio del poder del emperador romano no admiten una superioridad política-religiosa humana. Gordley no está considerando a la figura de Jesús dentro de las categoría políticas que el mismo himno propone; 2- En el contexto de la carta a los Colosenses, es un prisionero quien erige el canto. El himno resulta tener carácter insurreccional por enmarcarse en un contexto de cautiverio, como símbolo de un plan totalitario. En medio de esta divergencia con Gordley, se puede coincidir en que no hay una eliminación del poder del emperador, pero sí hay un cuestionamiento sustancial a su poder. Es por esta razón que la categoría "hegemonía" es utilizada en este estudio, siendo que esta categoría muestra un liderazgo y superioridad sin la negación absoluta del otro que, teniendo también un poder, pretende la hegemonía.

Queda entonces presentado el trabajo que se ha venido haciendo en contextos europeos de este himno. Así mismo, queda presentado el desafío que se tiene en América Latina para introducir categorías de análisis que permitan contextualizar el himno, permitiendo relecturas y nuevas significaciones para América Latina del maravilloso mundo del texto polisémico.

CAPÍTULO I
EL HIMNO Y LA RETÓRICA

1.1 Ubicación del himno en su con-texto

En la antigua Grecia, a la manera de expresar bien una idea siendo eficiente en lo que se quiere lograr en el auditorio se la llamó retórica. Al analizar la carta de Colosenses, se evidencia que el tipo de retórica que se utiliza es la *epidíctica*. Por definición, el discurso epidíctico constituye el elogio exaltante de las cualidades y la figura de un hombre público, o bien el vituperio que minimiza el mérito y aumenta los defectos de un enemigo. Se pronuncia en honras fúnebres, efemérides, consolaciones, peticiones, sermones moralizantes. Se dirige a un público espectador (Beristáin, 422, 1995) y busca modificar una conducta del público oyente. Si bien este tipo de discurso hace un uso libre de las partes del discurso, comparado a la retórica deliberativa y judicial, mantiene la misma estructura general: *exordium, narratio, probatio y peroratio.*

Al proponer una estructura, como así lo aborda César Mario Paz y Jean Noël Aletti en sus comentarios (ver Mora Paz, Mario, 962, 2005), llama la atención una *partitio* a manera de *narratio*, a saber, 1.21-23. Esta partícula hace una exposición temática que se desarrollará, argumentará y profundizará de manera inversa en la *probatio*. A partir de lo expuesto, se concluye que el *exordium* se extiende del 1.3-20, la *partitio* 1.21-23, la *probatio* 1.24-4.1, y la *peroratio* 4.2-6.

La estructura de la carta es netamente instrumental. Es decir, es una estructura que ayuda a la comprensión y análisis del texto y no es un intento de develar la manera en que fue escrita la carta, cosa que es imposible saber y ocuparía la atención de un método diacrónico. Este instrumento de análisis retórico devela estrategias de comunicación y nos es funcional en tanto limitemos el método a la provisión de claves hermenéuticas.

Para delimitar el análisis del himno de Colosenses, que abordará más adelante, se hará un análisis del entorno del himno, es decir, el *exordium* y la *probatio*.

1.1.1 Exordium – En búsqueda del sujeto sintáctico del himno (Col 1.12-14)

El análisis del *exordium,* en sintonía con el himno objeto de este estudio, se limitará a la pregunta sobre el sujeto del himno. Esta búsqueda se basa, en primera instancia, en la aclaración del sujeto de dos oraciones subordinadas, comienzo de las dos estrofas hímnicas, que inician con un pronombre relativo (v.15 ὅς ἐστιν… v.18b ὅς ἐστιν..). Se resaltan dos elementos al buscar la persona quien constituye el sujeto del himno: 1- la manera en que se hace referencia a Dios; 2- el avanzado dominio de terminología para referirse a la persona de Jesús.

1.1.1.1 Relación de "ustedes" con el Padre – memoria

En primer lugar, la carta presenta una marcada identificación de Dios como Padre. En la primera sección (1.1-14), hay cinco referencias a Dios (1.1,2,3,10,12) En tres de esas cinco referencias, Dios es nombrado como Padre, estableciendo dos relaciones con lo humano, a saber, una con los humanos identificados con la 1ra persona del plural (*nosotros,* v.2) y con la 2da persona del plural (*ustedes*, v.12) y otra con la persona de Jesús (v.3). La separación entre un grupo denominado como "nosotros" (v.2) y otro grupo "ustedes" (v.12) se debe explicar sincrónicamente, es decir, según sus funciones retóricas. Ahora bien, es menester señalar una dificultad que surge desde el análisis diacrónico, puesto que la crítica textual ha observado este uso de dos pronombres personales. Según la crítica textual, se encuentra aquí un caso típico de iotización, siendo éste un fenómeno fonético que tendió a pronunciar algunas vocales y diptongos como una *iota*. Entonces, estas dos palabras resultaron con la misma fonética (homófonas), escribiéndose de manera distinta (heterógrafas): ἡμεῖς (nosotros) y ὑμεῖς (ustedes). Para los copistas no fue tan fácil distinguir entre un pronombre u otro, teniendo que elegir y creando la diferencia entre algunos manuscritos (Bonilla, 2006, 92).

Ahora bien, desde una lectura retórica, la diferencia entre el grupo "nosotros" y "ustedes" no rompe un gran conjunto que engloba a los remitentes y destinatarios, que es el conjunto de los humanos apartados por y para Cristo, los santos (ἅγιος, v.12). Lo que permite esa diferenciación es hacer un mejor manejo de la retórica epidíctica, invitando a los destinatarios a tener una actitud de agradecimiento por ser parte de ese grupo de los santos y beneficiarios de la liberación de las tinieblas (v.12-13)

En segundo lugar, la primera sección de la carta hace referencia a Jesús ocho veces, seis como Cristo (1.1,2,3,4,7), dos como Señor (Κύριος – 1.2,3), y uno como Hijo (1.13). Lo que se muestra es a Jesús, siendo Cristo, Señor e Hijo, como un actor pasivo del actuar del Padre. Esto quedará demostrado explícitamente en el himno, cuando se empleen verbos en voz activa para el Padre y verbos en voz pasiva para el Hijo. Hay en Jesús redención, triunfo sobre la muerte, reconciliación, paz, etc., pero todo es obrar de la gracia de Padre para el humano. También, llamará la atención que el mesianismo de Jesús alcanza estratos político-cósmicos, elemento que evidencia una evolución en la cristología de la carta de Colosenses y el himno respecto a las primeras cartas paulinas.

El marco inicial para abordar el himno se puede encontrar en los vv.12-14, donde se encuentran tanto Dios como Padre, Jesús como Hijo y el grupo "ustedes". Inicialmente, en el v.12, se presenta a Dios Padre siendo agradecido por el grupo "ustedes" por la aptitud (participio aoristo activo del verbo ἱκανόω) o la dignificación para participar en la herencia de los santos. El término herencia (sust. κλῆρος) es un término que hace eco del AT, en cuanto a promesa y herencia de la tierra. El verbo utilizado en la Tanak es *najal (*נחל) y que la LXX traduce como κληρονομέω; unión entre el sustantivo κλῆρος y la raíz en punto cero νμ, que forma el verbo νέμω que significa repartir o distribuir (de aquí evoluciona el significado hasta entender νόμος como ley). El significado de este verbo es recibir o poseer una heredad, tomar posesión de una tierra (Chávez, 270, 1992). La intertextualidad evoca la promesa de Dios a Moisés en Éxodo 23.30, donde Dios asegura la total toma de posesión de la tierra, eliminando paulatinamente a los pueblos que no pertenecen al pacto. Por tanto, *berit (*ברית) es un término clave e implícito que la intertextualidad trae desde la teología veterotestamentaria. La pregunta sobre quién es el pueblo *berítico*, quién puede pertenecer y quién no, atraviesa el corpus del Antiguo Testamento. Escritos como Génesis y la historia de Abraham, el Éxodo con la opción de Dios por los hebreos, Josué y la derrota a otros pueblos, Esdras y la expulsión de las mujeres extranjeras, Rut como moabita perteneciente al linaje de David, profetas acusando sincretismo e idolatría por fusión con otros pueblos, atestiguan un debate latente a la hora de redactar los escritos del AT. Incluso, este debate no es necesariamente contra extranjeros, sino que internamente el judaísmo se cuestionó la pertenencia o no al pueblo *berítico*.

Ejemplo de esto es el grupo llamado גלה (golah), quienes son los cautivos llevados a Babilonia y quienes buscan monopolizar el restablecimiento del culto y quienes conciben que YHVH se fue con ellos al exilio, dejando desolada la tierra de Israel (y con ello a quienes viven ahí).

Lo que se pretende traer de estas referencias es la fuerza de la problemática de la co-participación de la herencia, problemática que se hace presente en el Nuevo Testamento, mediada históricamente por la potencia de la expresión celosa de un nacionalismo macabeo en el período intertestamentario. El fenómeno macabeo (s.I a.C) surgió a partir de la penetración del imperio griego, encabezada por Antíoco IV Epífanes, al territorio, vida, cultura y religión de Israel. La burla y el desprecio de los griegos por la vida religiosa de los judíos provocó el levantamiento, la recuperación de la independencia y, con ello, el restablecimiento del culto judío. Por tal razón, dicho restablecimiento cultual fue celoso de otras influencias y otras naciones, creando una generación de fieles observadores del culto judío.

La experiencia de judíos que toman la decisión de seguir a Jesús como Hijo de Dios, reabre el debate sobre la pertenencia al pacto, puesto que el cristianismo primitivo es considerado como parte del judaísmo. El asesinato de Esteban (Hch 7.54-60) obliga a algunos seguidores de Cristo a salir del núcleo del judaísmo en Jerusalén. Esta salida está acompañada del kerygma, es decir, del acto de predicar las bases del Evangelio, muerte y resurrección de Jesús. La inclusión de nuevos creyentes trae consigo la pregunta sobre la pertenencia al pueblo del pacto, pero ahora de manera interna en el grupo seguidor de Cristo. El primer concilio de la iglesia, concilio de Jerusalén (50 d.C. aprox), trae consigo esta discusión. Obligar a circuncidar a los que no son judíos y exigirles el cumplimiento de la Ley de Moisés (Hch 15.5), no es otra cosa que la necesidad de cumplir con los requisitos de pertenencia al pacto, planteado en el Antiguo Testamento. El concilio de Jerusalén concluye en una carta enviada a las iglesias de Antioquia, Siria y Cilicia. La conclusión es la exigencia de un **estilo de vida** que no atente los principios básicos del judaísmo. Esto entra en relación, y ya en la primer parte de Colosenses, 1- implícitamente, pues se prepara para cuestionar a la comunidad en referencia a las prácticas cristianas limpias de influencias filosóficas paganas; 2- y hace referencia explícita en Col 2.9-11, haciendo referencia a la circuncisión.

En conclusión, la utilización de κλῆρος en Col 1.12, más aún al estar acompañado del adjetivo μερίς, refiriéndose a la inclusión como herederos de una "parte" de la herencia, remonta al Antiguo Testamento y a la posesión de la tierra prometida en calidad de co-beneficiarios de la promesa (Josué 19.51 se refiere a las tribus como herederos de una parte de la herencia, utilizando el verbo κληρονομέω, LXX). El destinatario debe sentirse sumamente agradecido, según lo expresado retóricamente, y debe guardarse de toda práctica ajena a la fe heredada.

1.1.1.2 Relación de "nosotros" con el Padre mediante el Hijo – autoridad

Como se ha señalado, en el v.12 se explicita el agradecimiento al Dios Padre por lo concedido al grupo "ustedes". Esta participación en la herencia está mediada por el Hijo. La manera retórica de expresarlo es a través de dos pronombres relativos (ver anexo, figura 1).

En el **v.13**, el pronombre relativo ὃς introduce una oración subordinada, cuyo sujeto se remonta al Padre señalado en el v.12. El verbo ῥύομαι, conjugado en la voz media significa la acción del Dios Padre en dirección hacia él mismo. Es decir, el Padre liberó (hacia él) a la 1 persona del plural, *nosotros*. La acción en voz media encuentra sustento en el uso del participio εκ, que refleja el acto de liberar *de entre*, es decir, dejando de lado la oscuridad y dirigiéndose hacia el mismo Padre, quien realiza la acción. Cabe señalar la utilización, nuevamente, del pronombre personal "nosotros", ya que en el versículo anterior era "ustedes". Como señalamos anteriormente, debe entenderse este pronombre desde una perspectiva retórica, incluyendo a todo auditorio.

En el **v.14**, el pronombre ᾧ (pronombre masculino en dativo) está antecedido por la particula ἐν, combinación que introduce al lector al mundo del reinado del Hijo señalado en el versículo anterior, donde es el Hijo el protagonista (*proto-agonista,* primer luchador, adjetivo pertinente teniendo en cuenta que en el himno el Hijo es la primacía en todo).

Resumiendo esta sección: el sujeto de las dos oraciones subordinadas de las dos oraciones que encabezan las dos estrofas del himno (v.15 y 18a) es el Hijo, poseedor de un reinado. No obstante, la primera parte de la carta (1.9-13), y partes internas del mismo himno, enfatiza más el plan de Dios, identificado como Padre. El destinatario y quien redacta (ustedes-nosotros) se muestran sumamente

agradecidos a Dios porque ese plan significa la co-participación en la herencia, entendiendo este término como la pertenencia al pueblo que recibe el favor de Dios y libera a los suyos de las autoridades de las tinieblas.

Podemos destacar tres conclusiones que inciden directamente en la lectura del *exordium*. En primer lugar, se recurre a la *memoria* al hacer un resumen doctrinal. La memoria da sustento a las palabras que más adelante se quieran expresar según la retórica epidíctica. El resumen doctrinal destaca la superación del conflicto de pertenencia al pueblo *berítico* por causa de la bondad del Padre. El Hijo redentor queda supeditado a la bondad de Dios. En segundo lugar, el argumento retórico que apunta hacia el *pathos* del oyente, pretende disponer los ánimos hacia una actitud de agradecimiento al Padre por esa bondad y co-participación en la herencia. La utilización de "nosotros" genera en el auditorio, al cual se dirige la epidíctica, una confianza y una con-fraternidad que le permitirá al autor emitir su instrucción en la segunda parte de la carta. Estar agradecidos significa ubicar a los oyentes en una actitud cercana a la humillación, para que acepten las palabras que más adelantes se pronunciarán. En tercer y último lugar, el autor se basa en el Padre para legitimar la plena autoridad del Hijo. No es Jesús quien se auto atribuye el poder de liberar, sino que es obra del Padre, en Cristo, la redención. Este elemento se verá reflejado en la primera estrofa del himno, donde el Hijo tiene toda autoridad y en griego se expresa con verbos en voz pasiva.

1.1.2 Probatio – sujeto intérprete del himno (Col 1.24-2.5)

Comienza el v.24 con la palabra griega νῦν, adverbio que introduce una nueva idea, que conecta idea previa. El autor invierte los tres puntos planteados en la *partitio*, a saber, lo que Cristo obra por la santidad de los creyentes (1.21-22); la fidelidad al Evangelio recibido (1.23a), el Evangelio anunciado por Pablo (23b) (Mora Paz, 962, CB). Para los fines de este estudio, solamente analizaremos la primer parte de la *probatio*, es decir, lo referente a la figura de Pablo.

1.1.2.1 Pablo desde la familiaridad

De la actitud de agradecimiento que posicionaba a los oyentes respecto al Padre, Pablo pasa a producir la admiración y gratitud hacia su propia persona. En el Hijo se plantea la alabanza que parte de lo humano en dirección a lo supra humano. En Pablo se plantea sólo lo humano, lo carnal y lo sacrificial. Todo en dirección

hacia el grupo "ustedes", ὑπὲρ ὑμῶν (en favor de ustedes, Col 2.1). Pablo, mediante dos verbos determinantes, conmovedores y de admirable profundidad teológica, pone de manifiesto su ministerio. Estos verbos son χαίρω y ἀνταναπληρῶ. El primer verbo (χαίρω/alegrarse) demuestra optimismo ante una situación adversa. Brindando una explicación semántica y teológica, Schneider traza una significación transversal de este término en el Nuevo Testamento. Según esta explicación, la acción de alegrarse parte de la capacidad de ver una realidad mejor en un contexto de dolor o de la esperanza futura (Schneider, 1998, 2034). Ejemplo de esto es Mateo 5.12, donde se enfatiza el optimismo en medio de la persecución. Quien emite el discurso pretende agradar a sus oyentes manifestando la alegría por el sacrificio en favor de ellos. Se espera que la audiencia reaccione de manera agradecida, elemento que se espera en 1.12 en dirección al Padre, y abierta a la escucha del mensaje de Pablo. El segundo verbo (ἀνταναπληρῶ) tiene mayor dificultad en la interpretación. ἀνταναπληρῶ, que se forma a partir de dos preposiciones y una raíz, ἀντ – ανα - πληρῶ, etimológicamente significa llenar hasta el borde, completar. Aquí se establece una relación entre los sustantivos σάρξ (carne) y σῶμα (cuerpo) que se encuentran en el v.22 y 24. La relación entre estos dos sustantivos es poética, y elabora un discurso teológico particular para al resto del corpus paulino. Con mayor especificidad, en el v.22, Jesús se entrega en su *cuerpo* de la *carne* (ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) para lograr la santidad de los destinatarios de la carta. En el v.24, Pablo entrega su *carne* por el *cuerpo* de Cristo, que es la iglesia. Esta relación entre los dos sustantivos es poética porque evoca un supuesto faltante en el sufrimiento de Cristo, faltante que encarna Pablo en una entrega de servicio a la iglesia; de aquí la idea de completar (ἀνταναπληρῶ) el sufrimiento de Cristo. Ahora bien, esta relación es de una particularidad teológica significativa porque, en la teología paulina, la carne y el cuerpo son conceptos utilizados para representar el mundo del pecado y la inmoralidad. En este versículo, los conceptos se enmarcan en una teología del servicio, puesto que se entiende la *carne* como sufrimiento en pro de un *cuerpo,* entendido como la iglesia unida en Cristo. De esta manera, Pablo desde 1.24 hasta 2.5 posicionará su ministerio. Por esta razón, el método retórico nos dirige hacia la figura de Pablo, como orante y presentador de los postulados teológicos, donde se encuentra el himno, motivo de este estudio.

La carta es escrita por una persona que se identifica con el nombre de Pablo, apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios (1.1). Pablo es conocido por la comunidad a quien se dirige el escrito y muestra una unión afectiva con algunas personas o comunidades vecinas. Desde la perspectiva retórica, importa la familiaridad que expresa el autor con los destinatarios. Y, además de mostrar familiaridad con el vocabulario y algunas ideas más teológicas, como el servicio sacrificial en pro de la iglesia, Pablo se muestra acompañado de personas que también tienen familiaridad con los destinatarios, como Aristarco y Marcos, personas que ya habían entablado relación con la comunidad (4.10). La presencia más significativa es la de Epafras, quien se identifica como compatriota y responsable de las comunidades del sector, es decir, Colosas, Hierápolis y Laodicea (4.12-13). Epafas estuvo recientemente con la comunidad de Colosas (1.7-8) y emitió un reporte. Dicho reporte se destaca como positivo por Pablo, elemento que, desde la mirada retórica, se entiende como adulador y preparador de los ánimos de la comunidad para recibir una instrucción.

Por tanto, el reporte de Epafras revela situaciones que ameritan la carta de Pablo. La retórica epidíctica se reconoce por la identificación de este mensaje que se intenta comunicar de manera persuasiva, logrando cambios en el destinatario. Por definición, la epidíctica elogia a su auditorio, exaltando e identificando la figura de un héroe o personaje, estimulando a quien escucha para conducirlo a la corrección o permanencia de una actitud (Beritáin, 424, 1995). Con el fin de ajustarse al propósito de este estudio, se debe ser concreto en este punto. Como meta final, la carta a los Colosenses tiene el propósito de corregir prácticas influenciadas por filosofías ascéticas y Pablo afirma su relación con la comunidad para lograr dicho objetivo.

1.1.2.2 Pablo desde su condición presidiaria

El punto que este apartado pretende abordar es sobre el sujeto cantor del himno: Pablo.

La carta es enfática en afirmar que la persona quien escribe es Pablo (4.18). Sin embargo, no es cualquier Pablo el que escribe, sino que es un Pablo preso (4.3), privado de su libertad. Esta debe ser una clave de lectura retórica para comprender todo lo que el autor quiere expresar. La elevación de un himno como parte del *exordio*, que predispone los corazones para hacer un llamado a la santidad, a la

confianza, se hace desde una condición de cárcel. Esta característica entra en sintonía con dos elementos, a saber, la invitación de Pablo a utilizar el himno para fortalecer el espíritu y el ejemplo mismo de Pablo.

1.1.2.2.1 El himno como recurso

Pablo invita a los colosenses a estar agradecidos a Dios mediante la ejecución de cantos:

"Que habite en ustedes la palabra de Cristo con toda su riqueza: instrúyanse y aconséjense unos a otros con toda sabiduría; canten salmos, himnos y canciones espirituales a Dios, con gratitud de corazón" (Col 3.16 NVI).

Paralelamente, y por ser escritos estrechamente vinculados, la carta a los Efesios invita:

"Recitad entre vosotros salmos, himnos y cánticos inspirados; cantad y salmodiad en vuestro corazón al Señor, dando gracias continuamente y por todo a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo" (Ef 5.19-20 BJ).

De la manera en que se nos presenta, "*salmos, himnos y canciones espirituales"*, pertenece a frases ya armadas y estereotipadas. Conservan el mismo orden de mención y el mismo orden sintáctico. Es importante destacar que en este paralelismo hay una diferencia respecto al verbo principal de las oraciones que contienen la frase estereotipada. El verbo utilizado en Colosenses es "cantar", ubicado en la frase griega al final de la oración para destacar el complemento directo que es la frase estereotipada. En cambio, en Efesios el verbo es λαλεω (hablar), verbo que la Biblia de Jerusalén traduce como "recitar". Si bien el verbo hablar, unido a un instrumento puede referirse al acto sonoro, la palabra λαλεω tiene una marcada intencionalidad discursiva. Por ejemplo, en Ap 10.4 los truenos hablan, desde el sentido sonoro, es decir, emiten la sonoridad estruendosa propia de las características fenomenológicas, pero también emiten un discurso, con sentido y razón.

Entonces, se discierne un entendimiento paulino donde los salmos, himnos y canciones espirituales se ejecutan sonoramente, es decir, se cantan, pero también se ejecutan racionalmente, a manera de discursear teológicamente. Tanto la música interactúa con la razón y el discurso interactúa con los sentimientos. En palabras de Pablo: "cantaré con el espíritu, pero cantaré también con el entendimiento" (1 Cor 14.15).

Para algunos líderes de la iglesia primitiva, este equilibrio entre canto y discurso fue un tema importante a tratar. Entra en sintonía con lo expresado en las enseñanzas de San Basilio de Cesarea (330-379 d.C.) dentro de sus reglas monásticas. San Basilio prioriza el cantar con inteligencia antes que considerar la mera fonación del canto. Siguiendo la misma idea y según las palabras de Crisóstomo, el canto no puede ser sin mente como lo hacen los mirlos, los papagayos, los cuervos y las picazas. El uso de la melodía, las palabras cantadas y la reflexión sobre lo cantado constituye, para San Basilio, el gran equilibrio en el canto litúrgico: "Tienes el canto del salmo, tienes la profecía, los preceptos del Evangelio, las predicaciones de los apóstoles. La lengua cante y la mente trate de conocer el sentido de las palabras cantadas, para que cantes con el espíritu y cantes también con la mente" (Phase, 1994, 16).

Por lo expuesto, se concluye la disposición de Pablo a la utilización del canto como recurso retórico y teológico. Pablo posiciona el canto como recurso fortalecedor en situaciones adversas. Si bien hay que admitir que no quedan menciones técnico-musicales, esta cualidad de animar a la persona que pasa por momentos de dificultad, nos habla de características musicales que repercuten retóricamente. En otras palabras, introducir en la carta un himno conocido por la iglesia primitiva, cuyo discurso es esperanzador, y cuya música es animadora, revitalizadora, es predisponer los corazones de los oyentes. El discurso del himno nos habla de un Dios, y la música predispone los ánimos en dirección hacia ese Dios. Es por esta razón que el teólogo Edgardo Moffat afirma que la música es teología, de manera autónoma al discurso (Moffat, 84, 2004).

1.1.2.2.2 La prisión desde su profundidad

Desde la intertextualidad se puede reconstruir la imagen que evoca las menciones de Pablo como prisionero en la carta de Colosenses. Pablo es un prisionero cantor. Es una persona que está con la libertad restringida, derechos limitados, en un contexto desfavorable y que aún así canta y alaba a Dios. El libro de Hechos narra: "hacia la media noche Pablo y Silas estaban en oración cantando himnos a Dios; los presos les escuchaban" (Hch 16.25 BJ).

Lo que se pretende mostrar es a Pablo siendo usuario de este fortalecimiento espiritual propio del himno cantado con sentimiento y razón. Aquí se involucran otros presos al escuchar las proclamaciones de los himnos cantados y también se

demuestra el canto de adoración como una práctica comunitaria y generadora de resiliencia.

Salvando la distancia temporal y con el fin de fortalecer el análisis retórico acerca de la importancia del imaginario del prisionero cantor, es de gran relevancia el trabajo realizado por Michel Foucault sobre la lógica que hay detrás del castigo y la prisión en la Europa del siglo XVII y XVIII. Si bien, hay decenas de siglos que separan a Foucault con la elaboración de la carta a los Colosenses, este autor logra abstraer lógicas pertenecientes al sentido mismo de la prisión de manera transversal en la historia de la humanidad. En su libro titulado "Vigilar y Castigar", Foucault rescata el pensamiento de un filósofo francés del s.XVIII Gabriel Bonnot de Mably cuyas palabras son contundentes para nuestra análisis: "Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo" (Foucault, 26, 2012). Foucault reflexiona sobre el castigo y la prisión referidos a la intencionalidad de afectar la vida, el alma, más que el cuerpo (Foucault, 20-21, 2012). La diferencia es sustancial, ya que todos los mecanismos de castigo y de vigilancia afectan el cuerpo, que es lo concreto que se tiene y se logra controlar. Por esto, las palabras de Mably cuando afirma que el castigo debe caer sobre el alma y no sobre el cuerpo. Los mecanismos de tortura, que llevan al suplicio del condenado buscan en su ideal afectar el alma y el espíritu. Por tanto, aún en tiempos bíblicos, desde la prisión hasta la crucifixión lo que se busca es afectar el alma del condenando, retrasando la muerte lo más que se pueda. Mientras más se pueda retrasar esa muerte, más es el suplicio y más se afecta el alma. Se podría dar muerte inmediata al condenado, pero eso sería un fracaso para quien intenta impartir la condena. Incluso, la muerte inmediata sería un premio para el condenado. Es el suplicio, ese sufrimiento enmarcado en una larga espera agónica, lo que hace valer cualquier castigo de prisión. Por tanto, la imagen de un Pablo, preso y cantor evoca la imagen de resistencia y perseverancia. Más aún, un detenido cantando su esperanza significa la derrota de todo intento de castigo y suplicio. Parafraseando a Mably, Pablo demuestra que el castigo puede caer sobre el cuerpo, en tanto cuerpo apresado, pero no logra caer sobre el alma de un cristiano. Eso significa una rotunda derrota del sistema opresor y la plena admiración de las comunidades cristianas.

1.2 El himno

Como una primera instancia de análisis se propone una traducción propia y completa del himno, cuya explicación se realizará en el análisis siguiente:

> 15 Quien es imagen del Dios, del invisible, primogénito de todo ser creado. 16 Porque todo se creó en él, lo que está en los cielos y lo que está sobre la tierra, lo visible y lo invisible, sean tronos o sean señoríos, sean primeros o sean autoridades. Todo ha sido creado a través de él y hacia él.
>
> 17 Y él es anterior a todo, y todo ha sido dispuesto en él.
>
> 18 Y él es la cabeza del cuerpo, que es la iglesia.
>
> Quien es principio, el primogénito de entre los muertos, para que él, siendo primero, llegara a serlo en todo. 19 Porque (él) se deleitó en hacer habitar toda la plenitud en él, 20 para reconciliar todo a través de él, hacia él, pacificando a través de la sangre de su cruz, sea lo que está sobre la tierra, sea lo que está en los cielos.

1.2.1 Estructura

El himno presenta una estructura, en principio, de dos cuerpos. Estos cuerpos están determinados por los pronombres relativos y el verbo copulativo εἰμί (v.15 ὅς ἐστιν… v.18b ὅς ἐστιν..) cuyos sujetos se analizó en el apartado anterior, siendo el Hijo el sujeto de las dos oraciones que encabezan las estrofas. Estas dos estrofas mantienen estructuras sintácticas similares, elemento propio del género hímnico, presentando pequeñas variantes según la temática lo requiera, variantes que se analizarán más adelante. Siguiendo las repeticiones de palabras, y las repeticiones sintácticas, como consenso general, se piensa en el himno en dos cuerpos. La propuesta de este estudio es proponer una estructura en tres cuerpos:

a-b (v.15-16), a'-b' (v.18b-20) y c-c (v.17-18a):

a - ὅς ἐστιν – πρωτότοκος (v.15) — a – superioridad – creación

b - ὅτι ἐν αὐτῷ (v.16) — b – Todo en y hacia él

x - καὶ αὐτός ἐστιν (v.17) — x – sentido del todo

x - καὶ αὐτός ἐστιν (v.18a) — x – sentido de la iglesia

a' - ὅς ἐστιν – πρωτότοκος (v.18b) — a´ – superioridad – resurrección

b' - ὅτι ἐν αὐτῷ (v.19-20) — b´ – Todo reconciliado en y hacia él

Esta estructura respeta las dos estrofas claramente visibles, que a su vez se dividen en dos partes *a* y *b*. En las partes *a* se establecen dos afirmaciones, mediante el uso de oraciones subordinadas, en relación a la primogenitura (πρωτότοκος) del Hijo. En la parte *b*, se introduce un desarrollo de lo expuesto en *a* mediante la conjunción “porque” (ὅτι). La sección *x* tiene la particularidad de explicitar el sujeto activo, y atribuirle a ese sujeto explícito una condición ontológica, utilizando nuevamente el verbo εἰμί. Por tanto, la sección *x* responde a la necesidad de resumir la idea central del himno, mediante el uso de dos oraciones cortas, simples y teológicamente contundentes.

Ahora bien, desde el análisis discursivo del himno, la estructura sintáctica propuesta mantiene un equilibrio. La primer estrofa *a-b (v.15-16)* referirá a la superioridad del Hijo sobre toda la creación, incluyendo los niveles cósmicos (tierra, espacio sublunar, bóveda celeste) y los poderes políticos y sociales. En la segunda estrofa a’-b’ *(v.18b-20),* como espejo de la primer estrofa, se plantea la paz y la reconciliación que todo lo creado encuentra en el hecho salvífico de la cruz y la resurrección del Hijo. En la sección *c-c (v.17-18a)*, se resume lo expuesto en el himno, aportando elementos identitarios, en la razón de ser de todo lo creado y, más aún, en el sentido que posee la iglesia al tener su origen en el Hijo.

En conclusión, este himno se identifica claramente por su género hímnico, al tener repeticiones de palabras, estructuras sintácticas en dos estrofas, una unidad temática, y recursos mnemotécnicos. Este himno pertenece al *exordium*, exaltando la figura del Hijo como supremo de todo y pacificador. La ubicación del himno en el *exordium,* busca que la iglesia que conoce este himno, y afirma el sentido del todo y de la iglesia expresado en la sección *x-x*, reafirme un postulado doctrinal, eclesial y cristológico, y disponga sus corazones para recibir la instrucción parenética.

Para observar las cualidades de este himno, se analizará de manera paralelas las estrofas y las subsecciones.

1.2.2 Análisis lingüístico

Lo que busca el análisis lingüístico es desentramar las estructuras internas de la sintaxis, gramática y morfología del himno. En este apartado se analizaran los insumos lingüísticos que se usaron en la elaboración del canto, y que se han

mantenido por el autor de la carta, o se han modificado para cubrir los propósitos del *exordium*.

1.2.2.1 Sección a y a' (v.15 y 18b)

Como ya se ha afirmado, las secciones del himno mantienen estructuras sintácticas similares (ver anexo, figura 2). Tanto en la sección *a* (v.15) como en la sección *a'* (v.18b) se presenta el siguiente orden: pronombre relativo; cópula εἰμί; primer predicado nominal y segundo predicado nominal. Como se ha explicado, estas dos oraciones forman una especie de "pinzas" que conectan el himno con el resto del *exordium*, gracias a los dos pronombres relativos.

Dentro de las características que vale la pena destacar, se encuentra la construcción de dos predicados nominales por oración (ver anexo, figura 2), cuyos nominativos dependen de la misma cópula. En el caso del v.15, se puede observar un énfasis en el adjetivo atributivo que se ubica después del sustantivo, τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Por tal razón la traducción propuesta es *del Dios, del invisible.*

Los cuatro sustantivos que determinan los cuatro predicados nominales, a saber, εἰκὼν, πρωτότοκος, ἀρχή y nuevamente πρωτότοκος, no cuentan con un artículo determinado y esto, pese a que es común en un predicado nominal, tiene un significado en la sintaxis griega. En principio, no refiere a la indeterminación de los sustantivos, sino más bien su cualidad (Poggi, 89). En otras palabras, la construcción no busca decir que *el Hijo (sujeto tácito) es* ***una*** *imagen del Dios invisible*. Lo que busca la ausencia del artículo es enfocar la atención en la naturaleza del sujeto. Por tanto, la interpretación no debe buscar tampoco predicados nominales determinados, es decir, no debe buscar interpretar que *el Hijo* es **la** imagen, **el** primogénito, **el** principio, aunque la sintaxis del español lo requiera.

Llama la atención la variante estructural presentada en el v.18b, donde se presenta una oración subordinada adverbial de finalidad, llamada así por el adverbio de finalidad *a fin de* (ἵνα). El sujeto de la oración es *él* (αὐτὸς, nominativo) y el verbo principal es *llegar a ser* (γένηται). El verbo γένηται es un aoristo del subjuntivo del verbo γίνομαι, y eso tiene su razón de ser. La oración subordinada adverbial de finalidad refiere a un acto puntual, que muestra el aspecto del aoristo, que es único y no es continuo. Por este acto único y puntual, más aún teniendo en cuenta la fuerza de la preposición ἐκ que denota un origen de un

espacio tanto como una salida de un grupo identificado como *muertos*, es que la frase "*Quien es principio, el primogénito de entre los muertos"*, se identifica con el hecho de la resurrección.

Un elemento más queda por resaltar en esta sección, el sentido del participio presente activo πρωτεύων. Este es un participio adverbial y, por ser presente, señala la idea de una acción continua. Sin embargo, y pese a que la acción es continua, se utiliza para presentar una característica que no es necesariamente constante para el sujeto (Poggi, 256), es decir, que su sentido se enmarca en una disputa. Por esta razón se traduce con un gerundio y se conecta mejor con el uso del verbo γίνομαι *llegar a ser*. En otras palabras, el sujeto se presenta en una especie de disputa con otros que pretenden ser primero (esto se retomará de una manera sociológica en el cap.3). El significado del participio adverbial es que αὐτὸς lleva la vanguardia por ser el primero de entre los muertos, es decir, el resucitado. Parafraseando, *siendo él primero, mediante la resurrección busca llegar a ser el primero en todo*. Por esta razón, la palabra πρωτότοκος (πρωτο – primero, τοκος – hijo, nacido), que se conecta con el sujeto de las dos estrofas, el Hijo, no enfatiza en la unión filial con el Padre, sino que enfatiza una condición de superioridad de todos los niveles cósmicos.

1.2.2.2 Sección b y b' (v.16 y 19-20)

Esta sección se constituye como la más larga del himno y con más desarrollo. Aquí no se busca el postulado teológico concreto, sino fundamentación y profundización de una idea. Por eso, las oraciones se introducen con la conjunción ὅτι *porque,* siendo una partícula que introduce una idea que tiene peso por su veracidad y su carácter argumentativo, y no por el nivel de participación de la subjetividad del orante, como podría haber sucedido si se implementaba un pronombre relativo. La estructura sintáctica comienza de forma similar, pero en su conjunto notamos que la sintaxis es más libre (ver anexo, figura 3). La parte inicial se estructura de la siguiente forma: conjunción; predicado verbal parte 1, con ausencia de sujeto activo; predicado verbal parte 2. Pese a la libre estructura en las otras oraciones, se inicia de la misma forma por cuestiones de estética, recurso poético, y por práctica mnemotécnica.

Como característica general, se puede observar el marcado uso de la palabra griega πάντα, que significa *todo, totalidad*. Los cuatro verbos principales de la

sección b-b' están vinculados al planteamiento de la totalidad. Es importante notar que la relación entre la totalidad y los verbos principales se dan en el plano de conjugaciones que remontan un tiempo pasado y puntual. Esta sección argumenta los postulados del himno al recurrir a la memoria de actos que sustentan la fe.

El *todo* (es decir, todo los niveles cósmicos y las personas y figuras divinas que lo integran) se expresa con el uso explícito de la palabra πάντα pero también se expresa mediante un recurso literario llamado *merisme.* Este recurso literario presenta dos sustantivos opuestos queriendo expresar la idea de un *todo* comprendido entre ellos. El primer caso del recurso merismático encuentra un paralelismo en el v.16 y el v.20. En el v.16 se presenta como una consecución de sustantivos (*lo que está en los cielos y lo que está sobre la tierra*) y el v.20 se presenta con la partícula εἴτε…εἴτε (*sea lo que está sobre la tierra, sea lo que está en los cielos*), invirtiendo el orden de los sustantivos por estética poética. El mismo modelo del uso de la partícula εἴτε…εἴτε se encuentra en el v.16 para referirse a los *tronos, señorío, primeros y autoridades.* Cabe resaltar que la partícula εἴτε no es una idea excluyente, es decir, no se debe entender *sean trono **o** señoríos.* Al ser un merisme debe contener el énfasis en la totalidad comprendida entre las autoridades presentadas. Otra figura merismática, y de gran belleza poéticas, es el juego morfológico, donde en el v.16 se juega con la palabra *visible*, en griego τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα. El juego está en la incorporación morfológica de la letra ἀ, pasando a sustantivo negativo. Es decir, que con la sola incorporación de la letra *alfa*, en la construcción merismática, logra abarcar el todo, *lo visible y lo invisible.*

Volviendo a prestar atención a los verbos de los vv.19-20, es interesante destacar el lugar central de la crucifixión. El participio aoristo εἰρηνοποιέω (εἰρηνη – paz; ποιέω – hacer) *haciendo la paz, pacificando,* denota un acto puntual y simultáneo con el verbo principal εὐδοκέω (estar contento/satisfecho), por estar ambos en el aoristo (Foulkes, 389-390).

Como bien hace saber el comentarista Schweitzer, el principal problema reside en que, si hay simultaneidad con el participio εἰρηνοποιήσας y el verbo principal εὐδόκησεν, deberían compartir el mismo sujeto que realiza la acción. πᾶν τὸ πλήρωμα, al construirse con un sustantivo neutro, puede estar en caso nominativo o acusativo. En este caso, quien se *deleitó* es *toda la plenitud o* un sujeto tácito, determinando el sujeto que está *pacificando a través de la sangre de su cruz (*Schweitzer, 73) . Este sujeto es quien realiza las dos acciones, deleitar y

pacificar. Estas se expresan en un verbo y en un participio, ambos conjugados en el aoristo. Es decir, que la idea del acto puntual del aoristo la podemos encontrar en la frase: la sangre de su cruz, es decir, la crucifixión. Es el hecho de la crucifixión que está de fondo en toda la segunda estrofa del himno, parte *a'* y *b'*. Desde la sintaxis, el sujeto tácito es Dios *o toda la plenitud* ocupa el lugar de Dios, elemento propio de la filosofía panteísta hermética. A modo de solución, el sujeto es tácito y evoca al Padre, en paralelo al v.16, y *toda la plenitud* es el objeto del infinitivo *habitar.*

Concluyendo esta sección b-b', presenta otro sujeto distinto al de la sección a-a', que refería al Hijo. Esta sección refiere al Padre de dos maneras. La primera manera es implícita (b), puesto que los verbos son pasivos y el sujeto pasivo es el *todo.* El sujeto no puede ser el Hijo, puesto que se debería usar la voz media. Por tanto, el sujeto activo implícito es el Padre. La segunda manera es también implícita (b') y, como ya se ha explicado, el sujeto tácito es el Padre. A manera de explicación, el sujeto de la sección b-b' se insertaría de la siguiente manera en el himno:

a – superioridad – Hijo
b – Poder - Padre
c – Hijo
c – Hijo
a´ – superioridad – Hijo
b´ – Deleite - Padre

1.2.2.3 Sección c-c (v.17 y 18a)

Como se ha explicado, para exégetas como César Mora Paz, quien escribe sobre Colosenses en el Comentario Bíblico Latinoamericano, los vv.17 y 18a no constituyen una unidad. Para este autor, como otros más, el v.17 es el final de la primera estrofa y el v.18a es el principio de la segunda estrofa.

Este estudio aparta esta sección y la considera una unidad por encontrar similitud en la estructura sintáctica, en la brevedad y profundidad de la afirmación teológica, cristológica y eclesiológica. Inicialmente, las dos oraciones se componen con (ver anexo, figura 4): nexo coordinante; pronombre personal como sujeto; cópula verbo εἰμί; desarrollo.

En el himno se encuentran construcciones sintácticas que no son explícitas en cuanto al sujeto activo (a-a'; b-b'), y otras construcciones que utilizan verbos que evocan el pasado (b-b'). La sección c-c tiene la particularidad de ser explícita

en el sujeto, *él* (αὐτός), y establecer una afirmación mediante el uso de un verbo conjugado en el presente, *es* (ἐστιν).

Por su simpleza, esta sección no requiere un hondo análisis lingüístico. Dos elementos quedan por destacar: En primer lugar, la fuerza etimológica que tiene el verbo compuesto συνίστημι (colocar juntamente/reunir). Este verbo se construye con la preposición συν, *reunir, juntar,* más el verbo ἵστημι, *poner.* Todo se reúne en dirección a *él*. Ahora bien, en griego, el uso de preposiciones en la composición del verbo puede tener diferentes implicancias semánticas. Es decir, el preverbio puede o no producir un cambio semántico sobre el morfema verbal principal. El hecho está en que la preposición συν sí pertenece a una serie de preposiciones que potencian al verbo principal hasta el cumplimiento total de la acción. Por tanto, συνίστημι denota una idea más de consistencia, plenitud y conjunto dispuesto para él, pero en un estado acabado. Ahora bien, este estado acabado, completo, es continuo como característica del verbo perfecto, en otras palabras, al ser perfecto denota la continuidad de la acción completada (Blass-Debrunner, 1961, §340).

En segundo lugar, el versículo 18a presenta un genitivo epexegético. Este tipo de genitivo explica el término genérico del cual depende (Poggi, 54). Es decir, en una cadena de genitivos, se va explicando un término amplio. De esta manera, la traducción literal del v.18a no ayuda a la comprensión del genitivo epexegético, *la cabeza del cuerpo de la iglesia*. Este tipo de genitivo explica que el cuerpo, término amplio, es la iglesia. Por esta razón, la traducción propuesta dice *la cabeza del cuerpo, que es la iglesia.*

1.2.3 Análisis retórico-teológico

En este tipo de análisis, lo que se busca es ahondar en el himno desde una perspectiva retórica y teológica, trayendo a la luz los conceptos que evocan ideas y transmiten un mensaje pertinente para el *exordium.*

1.2.3.1 Estrofa a-b (v.15-16)

La primera estrofa del himno se enmarca en el acto creador de Padre. El Hijo es paciente en tanto que la autoridad y acto creador del todo es del Padre. Es decir, quien respalda toda autoridad, poder y señorío es Dios, el invisible. Esta cualidad, invisible, fundamenta la condición del Hijo. Como ya se ha explicado, el Hijo no es **la** imagen de Dios sino *es imagen.* La diferencia radica en el énfasis en

la condición y no en la particularidad. La condición de Dios es la que caracteriza esta construcción sin artículo.

La afirmación cristológica son dos. Él es imagen de Dios y primogénito de todo ser creado. La primera afirmación convierte lo incognoscible en cognoscible, traslada el misterio eterno en revelación corpórea en el mundo. La segunda afirmación depende de la primera en tanto que la superioridad de lo creado es, en esencial, ser imagen de Dios.

Desarrollando lo expuesto, la intertextualidad evoca la idea compuesta por tres conceptos, el ser imagen de Dios, creación y poder. Según el libro de Génesis, la humanidad entera, hombres y mujeres, son creados a su imagen. El origen de esta creación es el deseo expresado en el Gn 1.26, 28-30, a saber, el dominio y sometimiento de todo lo creado. Si se analiza la sección apartada para la creación del humano en Gn 1, se aprecia la centralidad del v.28, donde se encuentra el mandato: Sean fructíferos y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar y a las aves del cielo, y a todos los reptiles que se arrastran por el suelo (NVI).

Desde esta misma idea de condición divina, el Salmo 8 entra en diálogo. Bien explícito en este salmo, se afirma que la humanidad ha sido coronada de gloria y honra; la obra creada fue sometida al dominio humano; desde el ganado pequeño hasta el grande, los animales terrestres, marítimos y aéreos, todo bajo su poder. El salmista se maravilla y exalta Dios por esta asombrosa muestra de amor. Génesis 1 y el Salmo 8 permiten centrar y afirmar que la imagen de Dios es, en esencia, poder y dominio sobre otros seres vivos y resto de la naturaleza. Es por esta razón que el Hijo es *superior a todo ser creado*, por su implicancia del término imagen de Dios.

La primera estrofa especifica el dominio del Hijo, tocando puntos importantes en la retórica. En Génesis importaba el ser imagen de Dios en tanto dominio de las plantas y animales. En la primera estrofa del himno el ser imagen de Dios es condición para dominar autoridades, señoríos y líderes de todo tipo. Profundizando aún más esta idea, todo poder atraviesa al Hijo, y sirve a sus propósitos.

Concluyendo, en esta primera estrofa del himno se exalta quien es superior a todo poder contextual. Es decir, el poder de quienes dominan, someten, a las personas que cantan este himno es relativizado. Al mismo tiempo, todo tipo de

poderes religiosos y pertenecientes a la cosmovisión greco-romana se relativiza. En otras palabras, todo lo que pueda contener el cosmos, sean poderes terrenales como imperiales, militares, cívicos y religiosos, sean poderes extra terrenales, sean principados que habitan en los estratos cósmicos, es puesto bajo la soberanía del Hijo. De la misma manera, las personas ceden su condición de imagen de Dios que evoca el texto del Antiguo Testamento, para reconocer en el Hijo verdadera autoridad y superioridad.

1.2.3.2 Estrofa a'-b' (v.18b-20)

La segunda estrofa del himno se basa en el hecho salvífico, la muerte y resurrección. En paralelo con la primera estrofa que refería a la creación, la segunda estrofa plantea una nueva creación, basada en la reconciliación y la pacificación. De la misma manera en que el *primogénito de todo lo creado* se desprende de la condición de *imagen del Dios, del invisible* (v.15), *primogénito de entre los muertos* se desprende de la condición de *principio*. Este término refiere al fundamento tanto como al inicio de una nueva condición del todo. En paralelo con la primer estrofa, el Hijo como ἀρχή es el acontecimiento continuado del *principio* creador (Schweizer, 70). Un nuevo orden creado se hace presente, y el Hijo es el fundamento y el superior de esa nueva realidad. Eso significa un poderío “creacional”. Una fuerza sobre el cosmos capaz de crear y recrear cuantas veces sea necesario. Es el Hijo la primer muestra de una nueva humanidad, de acuerdo a su voluntad reconciliadora y pacificadora.

El vv.18b es particular por el planteamiento de la condición de ἀρχή. Si bien ya se ha dado una respuesta teológica a esta expresión, cabe decir que es una expresión poco usual en la Biblia. En el Nuevo Testamento se encuentran afirmaciones ligadas al principio y entre las más destacadas se encuentra el corpus joanino (por ejemplo el himno de Juan 1). Dentro del corpus joanino, el Evangelio de Juan y las cartas de Juan hacen referencia al ἀρχή en tanto espacio temporal donde se encuentra la presencia del Padre y del Hijo. La única mención similar a la expresión del Col 1.18b, donde se refiere al ἀρχή como condición del Hijo, se encuentra en Ap 21. Enmarcado en una nueva creación, puesto que ya el primer cielo y la primera tierra han pasado (Ap 21.1), quien está en el trono afirma: Yo soy el Alfa y la Omega, el principio (ἀρχή) y el fin (τέλος) (Ap 21.6).

Tres conclusiones se pueden obtener en referencia al concepto ἀρχή. En primer lugar, el término connota el acto creador, ya sea porque el Hijo estuvo junto al Padre en el acto creador o ya sea porque el Hijo es el principio de lo creado. En segundo lugar, el término ἀρχή, distanciado del término τέλος, refieren a la existencia toda y evoca al fundamento de lo existente. En este sentido, hace de lo escatológico parte del ἀρχή. En tercer lugar, y enmarcado en la disputa contra corrientes filosóficas proto-gnósticas que tiene el corpus joanino, el término ἀρχή se enmarca en la pregunta filosófica sobre los orígenes, la partícula elemental. En este último caso, el postulado sobre el principio entra en sintonía con las palabras de Pablo en contra de corrientes filosóficas que están mal influenciando a la comunidad de los colosenses. Queda pendiente para el capítulo dos de este estudio, conocer los alcances del término ἀρχή desde el plano político romano. Para este fin se requiere ahondar en la cultura y lengua latina, elemento que corresponde a la segunda etapa del estudio del himno.

Basta señalar, concluyendo esta sección, un elemento cristológico central en la exaltación del Hijo: el deleite paradójico del Padre. En la segunda estrofa del himno encontramos a un Padre que se deleita (εὐδοκέω) en el Hijo, donde la plenitud total habita en él (Col 1.19). De aquí se desencadenan acciones como el de reconciliar y pacificar. El hecho paradójico reside en que el deleite es mediante *la sangre de su cruz.* Si bien el ser superior está dado por la afirmación *primogénito de entre los muertos*, la resurrección, el acto de pacificación es a través (διὰ) del hecho sacrificial. En el interior de la segunda estrofa, encontramos un paralelismo paradójico entre el ser ἀρχή, principio vital, y la autoridad que emana de una muerte de cruz.

Este elemento es central para la hermenéutica retórica de la carta, puesto que la pomposidad de la exaltación del Hijo no debe ser comprendido desde una literalidad; sino más bien desde un esfuerzo del autor por engrandecer a quien fue humillado y que él considera como su autoridad máxima. En otras palabras, y como una gran paradoja, Pablo exalta la autoridad suprema de un crucificado. Esto se puede comprender desde la misma situación de Pablo, puesto que desde la magnificación de la gloria y poder de Dios en la carta de Colosenses, termina con la afirmación (4.3): “Orad al mismo tiempo también por nosotros para que Dios nos abra la puerta a la palabra, y podamos enunciar el misterio de Cristo, por cuya causa estoy yo encarcelado”.

Esta paradoja entre poder, gloria, y muerte y humillación es una paradoja netamente evangélica, es decir, esencialmente cristológica. Dice Marco 15.39: "Y el centurión, que estaba frente a Jesús, al oír el grito y al ver cómo murió, dijo: ¡Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios!".

En definitiva, en esto consiste la paradoja planteada por el himno, y que sirve a los propósitos de admiración de los lectores colosenses: el fracaso de la historia, la realidad dura; el fracaso de los cuerpos heridos, torturados y el triunfo de la vida, la realidad del Reino; el triunfo de los cuerpos liberados, exaltados. Estas dos concepciones, la del fracaso y la del triunfo, fundidas en una sola existencia incomprensible, dura, hasta irónica. Desde la lectura de la fe, esta paradoja es de una profundidad espiritual de entera conexión con el Dios de la vida. Del mismo modo, esta conexión está determinada por el cumplimiento de la voluntad divina, y una obediencia vehemente y la proclamación del Evangelio, elemento que se rescatará en el material parenético de la carta.

1.2.3.3 Estribillo c-c (v.17-18a)

Esta sección, como unidad de afirmación y proclamación, sostiene que todo se ha puesto bajo la voluntad del Hijo, y que él es el sentido, origen y fundamento de la comunidad de fe. La identidad de la iglesia, y todo lo que ella determinar (costumbres, prácticas, cosmovisiones, etc.) encuentra sustento en el Hijo.

Esta sección arrastra los contenidos abordados en la primera y segunda estrofa. El ser anterior a todo refiere a la plena autoridad creadora, donde esa obra creada le sirve a sus propósitos. El ser la cabeza del cuerpo refiere al principio, al punto fundacional y al sentido del cuerpo en el mundo. Por tal razón, y aunque el análisis lingüístico determine que esta son dos afirmaciones en cuanto al Hijo, retóricamente podemos señalar que las dos afirmaciones son eclesiológicas más que cristológicas, puesto que posiciona los corazones para la tarea constitutiva de la fe. La iglesia es la comunidad despojada del poder de ser imagen de Dios y quienes reconocen en el Hijo todo poder y autoridad. A su vez, la iglesia es la que se reúne alentada por la adoración a quien fundamenta su existencia y reconcilia todo lo creado. En otras palabras, y con el propósito de concluir el primer capítulo, en la práctica de la adoración los que más resultan beneficiados son los adorantes y no el adorado (Sánchez, 2013, 164); o parafraseando al autor, en la

práctica de la adoración del himno de Colosenses, en definitiva, los que más resultan desafiados son los adorantes y no el adorado.

CAPÍTULO II
TRASFONDO POLÍTICO-SOCIAL DEL IMPERIO ROMANO EN EL S.I

El texto bíblico es un producto complejo del entramado religioso, político, económico, social y cultural. La interrelación de estos elementos, sumado a la realidad local de las comunidades y las realidades que pertenecen a la condición personal de quienes escriben, resultan en la elaboración de un texto polisémico y capaz de establecer variedad de conexiones. Por esta razón, en este capítulo se pretende establecer una conexión del orden político-social que nos ayudará a comprender la significancia política de la retórica del himno de Colosenses. Con mayor especificidad, se buscará dimensionar la repercusión política del himno, situados en el contexto de Asia Menor, en el s.I d.C, bajo el imperio romano.

Así como en el capítulo uno de este estudio se evidenció palabras, giros y conceptos políticos que utiliza el himno para construir su retórica, en este capítulo se demostrará que esas palabras, giros y conceptos políticos evocan y desafían la imagen política del emperador romano. Ahora bien, hablar de imaginario político (vale la aclaración por ser un concepto un tanto ambiguo) será considerado como equivalente a hablar del constructo político logrado por la artimaña de la propagandística imperial de turno. Por tanto, se demostrará que el himno atenta contra ese constructo político instalado o que se intenta instalar en todo el imperio.

A lo largo de este capítulo, se demostrará que la propagandística imperial ha instalado en distintos estratos sociales imaginarios políticos. Por tal razón, los recursos históricos abundan para identificar la ideología hegemónica. Serán considerado como recursos algunos historiadores primarios que dan testimonio de una historia oficial (como Suetonio y Tácito); y algunas *omina imperii*, que son presagios de poder perteneciente a estratos más populares, recopilado también por historiadores primarios. Estos recursos nos permitirán comprender que el poder hegemónico imperial se evidenció en esferas culturales populares tanto como eruditas. Por tanto, un himno que atenta contra la majestad del emperador romano, en el s.I d.C., difícilmente puede haber pasado desapercibido.

Si se pretende hablar de la figura del emperador, hay una imagen que merecerá toda la atención, y es la de Augusto César. Este emperador, iniciador de la primera dinastía imperial, elaboró una imagen política basada en su plan político, la *pax augusta*. Como se demostrará, Augusto y la *pax augusta,* con todo lo que la *pax* conlleva, constituirán una vara de medición para cualquier emperador que pretenda ser bien aceptado. Del mismo modo, mostró un modelo de ser *omnipotente*, con la particularidad de ser afamado y aclamado. La audacia de este gobierno totalitario de principio de siglo es bien identificado por Vespasiano (69-79 d.C.), emperador contemporáneo a la elaboración de la carta pseudoepigráfica a los Colosenses. Emperador quien retomó el discurso de paz y orden, con brazo fuerte y poderoso.

En conclusión, este capítulo demostrará que el discurso del himno de Colosenses toma este imaginario político y posiciona a Jesús como el gran poderoso, cuyo plan de pacificación es la auténtica paz, porque reconcilia todo lo creado y porque él es primero de lo creado, verdadera imagen de Dios.

2.1 La *Pax* como orden político (autoridad, bienestar y orden)

Se denomina *pax romana* a aquel principio y valor romano de seguridad y orden logrado a partir del ejercicio del control y dominio romano. Esta tranquilidad es interior, en tanto los estratos sociales se conservan y gozan de la seguridad requerida para gozar la vida; y es exterior, donde los pueblos conquistados no se sublevan y no constituyen una amenaza para los romanos. La *pax romana* era un valor que cualquier emperador debía perseguir, pues eso determinaría su eficacia y la perdurabilidad en la memoria de los romanos.

Ahora bien, como se ha establecido, la *pax romana* fue un principio, entendiendo principio como un eje transversal y holístico de la vida y esencia que trasciende al quehacer político romano. En otras palabras, la búsqueda de paz no se limitaba al orden otorgado por las fuerzas militares, siendo éste un elemento imprescindible para lograr la *pax*, sino también a la búsqueda de armonía con los dioses y las fuerzas supra humana que sustentan cualquier victoria alcanzada. Esto se entiende desde la concepción romana de que el espacio público es una espacio sagrado, y el espacio sagrado se determina por el espacio público. En palabras de Marta Sordi, especialista italiana en estudios de la antigua Roma, “era impensable una política que prescindiese de la religión y una religión que no tuviese como

objetivo político el de asegurar al Estado romano la *pax deorum*, sin la cual no podía subsistir (Sordi, 284, 1997).

Es importante la aclaración que Sordi hace de esta frase que ha tenido un uso ordinario en los estudios de Roma. La especialista postula que no sólo se establece una sintonía entre el espacio público con el espacio sagrado, sino que la gestión política se hace en dirección a la divinidad (Sordi, 284, 1997). La prosperidad del imperio solamente se puede lograr mediante gestiones públicas que sustenten una relación armoniosa con los dioses que patrocinan las victorias y el orden de Roma. Es decir, la *pax romana* es fruto de la *pax deorum*. El buen gobernante romano fue aquel que logró la benevolencia de los dioses, manifestada en las conquistas, el dominio y sometimiento, y la vida socialmente ordenada. Y viceversa, puesto que quien logró conquistar y someter, estableciendo la paz, fue identificado popularmente como un gobernante con estrecha y armoniosa relación con los dioses.

Ahora bien, la tarea de la *pax deorum* no descansaba en su totalidad en el gobernante de Roma. La devoción y relación de los ciudadanos romanos con los dioses, no como individuos aislados sino como conjunto, *civitas*, repercutía directamente en el designio de la historia de Roma. La eternidad de Roma, basada en una concepción de la historia marcada por la benevolencia de los dioses, debía ser responsabilidad del conjunto de los ciudadanos romanos. Por lo tanto, conceptos como elección, culpa, crisis, expiación y renovación aparecen estrechamente ligados a la *pax deorum* y repercuten en la idea de la eternidad de Roma (Sordi, 301-302, 1997). La *pax* y la eternidad romana guardan una etiología religiosa y una praxis política, y cualquier gobernador de Roma debía buscar la ubicación de Roma en la historia, es decir, la perdurabilidad e indestructibilidad, lo eterno.

Es por las razones recién expuestas que la construcción cultural a partir de la imagen del héroe, el pacificador, el restaurador y el dominador, abunda en el imperio romano. Poemas épicos, presagios, cuadros, tallados, etc., es insistente en afirmar el origen divino de aquellos políticos romanos que han logrado, dentro de los estándares sacralizados y reservados, posicionar a Roma. El punto de convergencia entre lo divino, lo humano y lo mítico-popular, es el poder de facto del emperador romano. Un poder que se aglutina, que aumenta y se legitima

popularmente y hegemónicamente por ser considerado como una virtud el logro de la *pax*.

Para el análisis del material que nos vincula con la creencia popular sobre el poder de los emperadores, se tomará en consideración el trabajo Miguel Requena, quien se arriesga a analizar imágenes imperiales partiendo desde el estudio de las *ominas imperii*. En su trabajo, Requena afirma que la construcción mítico-popular del poder romano es fruto de un sincretismo con culturas mediterráneas e indoeuropeas (Requena, 2001, 203). En ese entramado, hay creencias populares en relación a la investidura imperial y religiosa, que a su vez contienen elementos históricos demostrables y útiles para la reconstrucción de la figura política imperial. Este elemento de correspondencia entre las *ominas* y el contexto histórico se realiza desde la asimilación del programa político imperial, y su debida difusión propagandística (Requena, 2001, 204-206). Miguel Requena sostiene que las ominas tienen un origen popular, y por ende, parte de la manera de asimilar, desde creencias y culturas populares, la propaganda imperial. Al estudio del himno de Colosenses interesa esta asimilación popular de la propaganda imperial, puesto que devela lo que las creencias populares esperan de la imagen del emperador y, por ende, de aquel que pretenda ser altamente poderoso.

Por consiguiente, y como se ha anticipado, se hará un abordaje interdisciplinario a dos casos de la vida pública de Roma. Enmarcado en la fecha en que se redactó la carta pseudoepigráfica de Colosenses y en la vinculación de figuras políticas con la *pax romana*, se desarrollará la vida pública de dos emperadores romanos, a saber, Augusto César y Vespasiano. Estos dos emperadores fueron identificados como pacificadores y restauradores del orden de Roma.

2.1.1 La imagen política de Augusto César desde los presagios

Comienza Tácito sus Historias, diciendo que después de la batalla de Accio, por la paz universal, se redujo a uno sólo el imperio del mundo (Tac. *Hist.*I).

La batalla a la cual hace referencia Tácito es aquella donde se confrontan dos líderes pretendientes del poder de Roma, 31 a.C: Octaviano y Marco Antonio. Uno, descendiente de Julio César; el otro, mano derecha militar del mismo. El ganador de esta batalla se quedó con todo el botín, y con la reencarnación de la imagen política más importante de aquél momento, Julio César, quien fuera asesinado por el Senado, 44 a.C.

Después de siglos de guerras, toda la región mediterránea tuvo varios siglos de paz, considerado el más largo período de paz continua que hubo en el mundo occidental antes o después; a esto se le denominó, en términos históricos, *pax romana* (Asimov, 81, República). La figura exaltada que logró, mediante su victoria en Accio, imponer su fuerza, acabando con las guerras civiles e iniciando el largo período de paz fue Octaviano, el futuro Augusto. Así nacía el Imperio Romano y con él un status imperial nunca antes visto en Roma, que marcaría las instituciones y las categorías políticas y sagradas.

La disolución del republicanismo, que comienza en el s.III a.C., fue la resultante de una doble evolución: decadencia gradual de las instituciones políticas tradicionales y desarrollo creciente del poder militar (Homo, 1958, 260,). Ya el último siglo de República, Sila se impuso como dictador y Pompeyo acaparó el poder entre el 66 y 67 a.C, mostrando una tendencia hacia el establecimiento del gobierno personal y militar. Finalmente, Julio César derrota a Craso y Pompeyo, los dos otros miembros del triunvirato, y establece una monarquía dejando la clara tendencia unipersonal, militar y totalitaria a Octaviano (Homo, 1958, 261).

Sin embargo, pese a que es válida la aclaración de León Homo referente al cambio progresivo en cuanto al modelo republicano de Roma, es válida la premisa de Miguel Requena acerca de la identificación popular de Octaviano con el quiebre del modelo precedente e instalación del imperio.

A continuación, se narrarán elementos biográficos de la figura de Octaviano, haciendo referencia a algunos *omina imperii* y algunos elementos históricos verosímiles, puesto que interesa al estudio del himno de Colosenses las creencias populares e históricas de las figuras imperiales. Para este fin, es necesario tener en cuenta las palabras de Requena al decir:

> que los *omina imperii* de Augusto son un reflejo deformado tanto de rito de investidura imperial como de la imagen popular del fundador de la dinastía julio-claudia (27 a.C – 68 d.C.) y del programa ideológico desarrollado durante su reinado. Las líneas esenciales de este programa se basaron en la idea de que Octaviano era el nuevo fundador y protector de Roma, monarca pacificador y justo, imprescindible para acabar con los problemas de la fase final de la República y el restablecimiento de una nueva Era de Concordia y Paz entre todos los ciudadanos romanos (Requena, 2001, 149-150).

Cuenta Suetonio en el capítulo referido a Augusto en *Los Doce Césares*, que hubieron presagios que anunciaron la llegada de una figura de grandeza y felicidad. Así mismo, narra que en tiempos antiguos cayó un rayo sobre las murallas de Vélitres, ciudad de donde procede la familia paterna de Augusto y donde pasó sus primeros años de infancia. Un oráculo anunció que un ciudadano de Vélitres llegaría a tener un poder soberano. Luego, sucedió en Roma un prodigio del cual todos los habitantes habían sido testigos. Este prodigio significaba que la Naturaleza preparaba un rey para el pueblo romano. El Senado se preocupó y prohibió la crianza de los niños que naciesen ese año.

Sigue narrando Suetonio, diciendo que otro prodigio cuenta que Acia, madre de Octaviano, estaba en el templo de Apolo para hacer un sacrificio. Al quedar dormida, una serpiente pasó por encima de ella. Al despertar, hizo los rituales de purificación como si hubiese tenido relaciones sexuales con su esposo. A Acia le quedó una marca en el cuerpo y a los diez meses nace Octaviano. Se narra también que Acia soñó que sus intestinos ascendían hacia los astros y cubrían toda la extensión de la tierra y los cielos. Por su parte, Octavio, padre de Octaviano, llegó tarde al Senado por el parto de su esposa. Al llegar tarde e informar lo sucedido, el sabio Publio Nigidio anunció el nacimiento de un dueño del **universo** (Suetonio, XCIV).

Es de interés al análisis de la significancia de los *omina* la conexión entre la versión de Suetonio sobre la historia donde Publio Nigidio afirma el nacimiento de un soberano, versión variada a la de Dión Casio, y otra predicción de Nigidio narrada por Lucano. Dice Publio Nigidio al referirse a la guerra Civil entre Julio César y Pompeyo, y ante la cantidad de prodigios alarmantes, que el retorno de la **paz** estaría condicionado a la llegada de un ***dominus*** (Requena, 2001, 152). Todos estos presagios anuncian el nacimiento de un restaurador y su estilo es propio del estilo de narración que apunta al anuncio de un héroe. La condición divina del anunciado está presente, al igual que el poder sobrenatural que es capaz someter lo que está en el cielo como en la tierra. Por tal razón, la misma naturaleza, mediantes fenómenos, anuncia la llegada del poderoso.

La expectativa del héroe es el restablecimiento de la paz y el orden. Él trae consigo la autoridad requerida para aplastar ejércitos y producir en el pueblo romano la sensación de seguridad. El hecho de que el Senado intente evitar la crianza de los niños nacidos ese años, muestra a un sector político aterrorizado y

amenazado. Sin embargo, el designio del héroe, por su vinculación con las divinidades, es más fuerte y supera todo obstáculo humano. Esto entra en sintonía con el programa político de Augusto, ya sea que los presagios se hayan instalado de manera contemporánea a los sucesos políticos de Augusto o de manera posterior.

Un presagio más resulta relevante al motivo de este estudio: la vinculación entre Octaviano y la imagen de Alejandro Magno y el dios supremo Júpiter. Narra Suetonio que Octavio, padre de Octaviano, llevando un ejército por la parte más retirada de Tracia, hizo un alto en un bosque consagrado a Baco, también llamado Dionisio. Consultó al dios sobre el destino de su hijo con la ceremonia correspondiente. Después de las libaciones de vino sobre el altar, se eleva la llama hasta la parte superior del templo y desde allí hasta el cielo, cosa que sólo había ocurrido con Alejandro Magno sobre los mismos altares. Sigue contando Suetonio que desde la siguiente noche, al padre de Octaviano le pareció ver a su hijo más grande de lo que son los mortales, armado con el rayo y el cetro, revestido con las insignias de Júpiter Optimo Máximo, coronado de rayos, y sentado entre laureles en un carro tirado por doce caballos de deslumbrante blancura (Suetonio, XCIV).

Este último presagio exalta la imagen de Octaviano desde la concepción de poder monárquico que caracterizó a Alejandro Magno. De la misma manera, se une al presagio que enfrenta a Augusto al Senado, ya que la figura de Alejandro Magno fue controversial para el poder senatorial (Requena, 2001, 158). Octaviano, como la reencarnación de Alejandro Magno prometía un posicionamiento territorial de Roma tentador para cualquier ciudadano romano. Pero a su vez, Octaviano prometía una imagen política fuerte, capaz de mantener un orden dominante y victorioso, en conexión con las fuerzas divinas. La vida de Octaviano está en sintonía con Alejandro Magno, a quién se le declaró la benevolencia de los dioses, con una posterior apoteosis, debido a sus grandes victorias. Respecto a la mención de Suetonio referido a Octaviano como imagen de Júpiter, se desarrollará más adelante, en la sección destinada al culto a los héroes.

Dentro del imaginario político construido en la figura de Alejandro Magno, se encuentran elementos filosófico-político que nos ayudan a comprender mejor la figura política de Octaviano. Este elemento filosófico-político será el aporte de Isócrates y su búsqueda de concretizar un proyecto político que posicione la paz, basada en el liderazgo mundial de Atenas.

2.1.1.1 Excursus - Filosofía Isocrática para la paz

Isócrates fue un filósofo ateniense que vivió entre el año 436-338 a.C, y fue un ferviente defensor de la superioridad de Atenas. Su gran aporte se enmarcó en el campo del pensamiento filosófico, la oratoria, la política y la educación. La obra de Isócrates se ha resentido siempre de la comparación con otros clásicos griegos de su siglo, como Platón o Aristóteles en cuanto a la filosofía, o Demóstenes en el de la oratoria, y para el gran público, son ellos los que han convertido en símbolos de la cultura griega. Frente a estos nombre, Isócrates ocupa un puesto de segunda fila, siendo citado pero poco leído. Sin embargo, sus ideas sobre educación y política triunfaron en el mundo griego por encima de sus ilustres contemporáneos (Signes, 10, 2007). Es por esta razón, que este estudio considera importante rescatar la obra de Isócrates, por considerar que su obra más que ser leída y discutida en el plano teórico académico, se materializó en la obra portentosa de Alejandro Magno, y por ende, en la gestión política de Augusto.

El corpus isocrático consta de discursos judiciales, donde sorprende a su auditorio por un gran dominio de la retórica, y más aún, por el abordaje a temáticas controversiales en el plano político (Isóc. V.4). Isócrates es vehemente defensor de ideales políticos que posicionan a Atenas por sobre cualquier otro lugar en el mundo. Así lo demuestra en su discurso troncal, el *Panegírico*, donde establece que el merecedor de la hegemonía era Atenas. Lo que motiva el trabajo de Isócrates en este discurso es la paz convenida entre el general espartano Antálcidas y el rey de Persia Artajerjes II (387 a.C.). Esta paz ponía fin a la guerra en Corinto, quedando Asia Menor en manos el imperio persa, limitando el dominio marítimo a Atenas, y la hegemonía de Grecia en manos de espartanos. Sin embargo, la hegemonía de los espartanos no significó la paz en Grecia, sino todo lo contario, puesto que significó años de levantamientos en la región y gran crisis económica. Por esta razón, Isócrates erige un *panegírico* a Atenas, y convoca a la reconciliación de Grecia en oposición a los persas. En palabras de Isócrates: “vengo a aconsejar la guerra contra los bárbaros y la concordia entre nosotros” (Isóc. IV, 3).

Años después, aproximadamente treinta años, de esta pacificación política con el imperio persa, y de tiempos de levantamiento contra los espartanos, se produce una guerra local e interna entre las confederaciones atenienses. En estos años de conflicto interno, Atenas se empobreció por los costos que conlleva la

guerra. Esto anima a Isócrates a la elaboración de un discurso intitulado *Sobre la Paz.* Lo primero que hace Isócrates es afirmar la desgracia en la que se ha caído por hacer la guerra (Isóc. VIII, 12), desgracia tanto económica como social. Es válido aclarar que Isócrates no es un pacifista desde la concepción actual. La paz que persigue Isócrates es aquella paz estratégica que asegura el bienestar de los atenienses, es decir vivir con seguridad; paz por conveniencia que permite recuperar el bienestar económico y permite re posicionar la hegemonía ateniense (Isóc. VIII, 19).

En esta búsqueda de paz entre las confederaciones atenienses, Isócrates propone lograr una paz más abarcativa, y que alcance a toda Grecia (Isóc. VIII, 16). Los intereses económicos motivan a Isócrates a proponer la adaptación del tratado de Antálcidas para que aumenten los recursos, poner fin a los tributos, para cultivar sin miedo, navegar tranquilos los mares y reactivar la actividad económica. Sin embargo, eso no sería una entrega servil sino más bien lo concibe como una fuerza hegemónica, en tanto posibilidad de dominar por la atracción de la convicción y no por la fuerza armada (Isóc. VIII. 20). Isócrates concluye su escrito afirmando: "Si queremos destruir las calumnias que sufrimos en el presente, es preciso que abandonemos las guerras inútiles, que adquiramos para la ciudad una hegemonía para siempre, que odiemos todos los gobiernos tiránicos y despóticos" (Isóc. VIII.142).

Como se ha podido vislumbrar hasta este punto, Isócrates tiene un especial interés en el establecimiento de la reconciliación entre los griegos, reconciliación que repercutirá en una alianza contra el imperio persa. Pero, ¿qué persigue Isócrates con una alianza en contra del imperio persa? ¿Persigue una liberación? ¿el crecimiento económico? ¿un nuevo imperio? La respuesta es: Isócrates persigue un poco de todo lo mencionado. Se debe ser más preciso. Isócrates persigue lo denominado *panhelenismo.* Éste es un proyecto imperial en tanto posicionamiento de lo griego por sobre todo terreno posible. El *panhelenismo* tiene elementos de crecimiento económico, necesario por el empobrecimiento local; persigue expansión de la cultura griega y sus modelos educativos; y persigue la eliminación de los bárbaros del escenario político regional.

Por lo expuesto y por la clara situación desfavorable de Atenas, Isócrates se ilusionó con la gestión política de Filipo II de Macedonia, que avanzaba en su dominio sobre Grecia. Isócrates escribe un discurso que fue publicado al firmar la

paz entre Filipo y Atenas, paz llamada Filócrates (Signes, 386, 2007). En este discurso, Isócrates le encarga a Filipo que vele por la concordia de los griegos y que encare la expedición militar contra los persas, "tal es la aspiración de todo mi discurso" (Isóc. V.16). Es decir, en la figura de Filipo encuentra Isócrates todo el potencial necesario para llevar a cabo el plan panhelénico que él había estado persiguiendo en sus discurso a los largo de los años. Isócrates ubica a Filipo entre las figuras más relevantes de los últimos tiempos, y le atribuye condiciones especiales que lo hacen extraordinario. De esta manera lo compara con Alcibíades, Conón, Dionisio, y Ciro, figuras de renombre estratégico-militar, en cuyas historias encuentra un dejo de vulgaridad; y dice: "¿Cómo tú no vas a esperar organizar con facilidad todo lo que antes se ha dicho (refiriéndose a la su potencial para reconciliar Grecia y pelear contra los bárbaros), si has nacido de tales padres, si eres rey de Macedonia y señor de tantos? (Isóc. V, 67). Más adelante afirma Isócrates que la salvación común no espera a nadie más que a él (Isóc. V, 69).

Finalmente, se destaca en la figura que exalta Isócrates a un hombre poderoso en términos de restaurador (Isóc. V, 41). Y aquí es significativo el término restaurador y pacificador como términos otorgados únicamente por poseer un poder extraordinario. Isócrates, personaje que históricamente ha tenido controversias con la democracia, puesto que acusa a los demócratas de conducir a la guerra, y con ello a la quiebra de Atenas, encuentra en la figura **unipersonal**, con gran poderío militar, el reconciliador de los griegos, el restablecedor de la paz, y el líder que conducirá la pretensión panhelénica.

El escritor anónimo que introduce cada uno de los discursos de Isócrates, cuenta que Filipo recibió el discurso y no se convenció por los argumentos expuestos. Entonces, Filipo aplazó una decisión al respecto. Luego, su hijo Alejandro, leyó el discurso, y se animó a hacer una expedición contra Darío II (Anónimo, 378, 2007). Aquí reside la conexión con la figura de Alejandro Magno, y por ende, en el imaginario político evocado por Augusto. Alejandro Magno fue quien encarnó todos los ideales de Isócrates, dando por cierto lo que el filósofo afirmó. La democracia no es funcional a los propósitos de reorganizar y pacificar Grecia, ni mucho menos sirve a los propósitos expansionistas. Para lograr sobreponerse a las guerras civiles se necesitó una imagen única, fuerte y poderosa, y esa figura fue Alejandro Magno.

En conclusión, podemos afirmar que el pensamiento de Isócrates constituye en esencia el programa filosófico-político de la figura de Alejandro Magno; o bien, como aclara Juan Signes Codoñer, profesor de filosofía griega en la Universidad de Valladolid, Isócrates supo intuir el cambio que se avecinaba en el mundo griego y darle forma en sus escritos y en su labor como maestro (Signes, 10, 2007). Sea que Isócrates fuera un gran oportunista o un potencial ideólogo del panhelenismo, revisar su obra sirve a los propósitos de profundizar el imaginario político que evoca la figura de Alejandro Magno.

2.1.2 Augusto César y sus títulos

Como se ha evidenciado, el imaginario político que construye la figura de Augusto es un entramado complejo, donde convergen elementos sagrados, míticos populares y filosófico-políticos, entre otros. Así mismo, la gestión de Augusto repercutió en diferentes puntos de la vida política de Roma. Esta sección del estudio busca atender a aquellos puntos que conciernen a la imagen política de Augusto teniendo como eje principal los títulos que se le han atribuido, o que se auto atribuyó, en relación a los cambios que producen dicha titularización en el orden de la magistratura.

Los propósitos y las ambiciones de Augusto requerían cambios gestionados con la mayor audacia posible. El ejemplo de Julio César y su intento de monarquía, motivo del asesinato en el Senado, le tenía que bastar a Augusto para ejecutar los cambios de la mejor manera posible. Augusto debía convencer a Roma de que se necesitaban cambios, y que Roma demandara por sí misma esos cambios. Podemos evidenciar este convencimiento de Augusto en la frase positiva del historiador de Roma, Dión Casio: "El gobierno tomó en esta época una forma mejor y más saludable, pues era del todo imposible para los romanos salvarse con el gobierno republicano (Homo, 257)".

La necesidad del cambio se basó en la opción por mantener las instituciones tradicionales, instituciones que arrastraban graves problemas internos, o la conservación del imperio (Homo, 258). Augusto no innovó con un gobierno unipersonal, sino que perteneció a un período en la historia de Roma donde se disputó el liderazgo unipersonal. Pasando por las dictaduras de Silas, Pompeyo y Julio César, Octavio se impuso ante Marco Antonio y se quedó con el poder del imperio alcanzado. Por tanto, la historia de Roma tendió hacia la opción de la

conservación de un imperio más que a la conservación de instituciones tradicionales en crisis.

Como bien se afirmó, Augusto convenció a los romanos de la necesidad de cambiar el orden político. En esta línea, el historiador León Homo trae a colación el documento *Res Gestae Divi Augusti*, testamento político de Augusto, y erige un postulado que sustenta la apología de Augusto al modelo imperial: el poder del Emperador ha sido siempre un poder de base estrictamente legal (Homo, 263). La gestión política de Augusto y la historia oficial que registra los sucesos políticos, tiene, como marca ideológica-apologética, la constitucionalidad y legalidad del poder alcanzado por Augusto. Es por esta razón que el historiador León Homo divide el origen del Imperio en dos períodos: el de formación (43-27 a.C.) y el período orgánico (a partir del 27 a.C.).

En el ***período de formación***, Augusto, siendo Octaviano en ese tiempo, es merecedor de honores por su gestión militar (43 a.C). En palabras de Augusto en su testamento, evidenciando una prudencia estratégica en la toma del poder, los títulos alcanzados y la argumentación de que todo título provino del Senado y del pueblo romano:

> No acepté la dictadura que se me ofreció tanto en mi ausencia como estando en Roma, de parte del pueblo y del Senado durante el consulado de M. Marcelo y L. Arruncio… Por más que el Senado y el pueblo romanos estaban de acuerdo en que yo fuera el único encargado de vigilar, con las mayores atribuciones, las leyes y las costumbres, no me pareció bien aceptar una magistratura que se me ofrecía contra las prácticas de nuestros antepasados… Durante diez años sin interrupción fui uno de los triunviros encargados de la reorganización del Estado. Fui príncipe del Senado hasta el mismo día en que escribí esto, cumpliendo un total de cuarenta años. También he sido pontífice máximo, augur, quindecenvir con la función de celebrar los rituales, septenviro epulón, cofrade del colegio de los Arvales, miembro del colegio de Ticio y fecial (RGDA, 1.5-7).

En este período de formación es donde Augusto adquiere el título de *Imperator*, que significa comandante o líder. Este título fue adquirido después de la victoria sobre el desorden que surgió a partir del asesinato de César (Asimov, 5-6). De hecho, fue un título que se hereda del mismo César, y que progresivamente fue ampliando, ya que el imperio constaba de poderes magistrados y promagistrados. Este término acompañará a Augusto durante toda su gestión, y más relevante aún,

repercutirá en la concepción misma del nombre Imperio Romano. El emperador es un hombre superior a todos los demás, y se eleva por encima de la condición humana, convirtiéndose en un dios por recibir los máximos honores (Homo, 282). Es el reconocimiento popular el que hace de Octaviano *Imperator*, y es el reconocimiento de Senado el que le concede el *imperium*. De aquí León Homo refuerza el postulado que sustenta la titularización de Augusto: los títulos que obtiene Octaviano en el período de formación está marcada por las irregularidades (Homo afirma que Octaviano no cumplía con los requisitos para lograr sus títulos); pero legalizado por el asentimiento universal; son poderes extraordinarios, pero siempre poderes legales (Homo, 264).

El ***período orgánico***, se caracteriza por el restablecimiento del Estado, basado en la legalidad constitucional y en el supuesto resurgimiento de las instituciones tradicionales. En el 27 a.C., Octaviano se presentó ante el Senado y elaboró un discurso donde declaró que su obra está terminada, vengado está su padre, y restablecido el orden. Anunció, por tanto, su retirada a la vida privada, devolviendo poderes extraordinarios y restituyendo el poder senatorial. Es en este punto donde el Senado le pide que revoque su decisión y Octaviano se resiste. Finalmente, acepta volver a la vida pública pero con ciertos requerimientos (Homo, 271). A partir de este acontecimiento, tres días después de la sesión, el Senado lo reconoce otorgándole el título sagrado de *Augusto*. Este título es religioso y sólo se lo había otorgado a algunos dioses. El título implicaba que la persona del dios así llamada era responsable por el incremento (el "aumento") del bienestar del mundo (Asimov, 5)[6].

Ese mismo año, Augusto recibe por parte del Senado el título de *Princeps*, que significaba "el primer ciudadano". Por tanto, la gestión política de Augusto se reconoce como principado, y se heredará el concepto hasta Diocleciano (284 d.C, como iniciador del Dominado), siendo el emperador el principal magistrado en Roma. La audacia de Augusto residió en que, a diferencia de César que fue asesinado por el Senado, él, siguiendo el mismo lineamiento político de César, fue revestido de poder por el Senado.

Escribe el jurisconsulto Ulpiano: "La voluntad del *princeps* tiene fuerza de

---

[6] El aumento del bienestar del mundo tiene un carácter estrictamente religioso. ¿Será que tiene relación con Col 1.19, donde se afirma que Dios hizo habitar en el toda la plenitud? No es el propósito de este estudio definir tal conexión y falta material bíblico para establecer la unión.

ley, pues, en virtud de la *Lex Regia*… el pueblo… le transmite todo su *imperium* y toda su potestad" (Homo, 293).

Del mismo modo, es decir, con una legitimación senatorial, a Augusto se le dio la tercera de las grande bases de la autoridad imperial, el *pontifex maximus*. Con este título, Augusto obtuvo la presidencia de la religión oficial y obtiene uno de los privilegios más altos de la vieja realeza romana: la potente unión del poder temporal y del poder espiritual y del altar y del trono (Homo, 289).

Ahora bien, hay tres títulos hacia Augusto que no surgen de la institucionalidad romana y que son relevantes para los propósitos de este estudio. El primero es el título de *pacificador*. Como se ha dejado en claro hasta este punto de la investigación, la pacificación romana es fruto de la acción militar y está estrechamente vinculada con la concepción de lo sagrado. Por esta razón, su don como pacificador se encuentra en estrecha relación con Júpiter como todo poderoso, y con Marte, como dios de la guerra y hacedor de la paz. Augusto materializa el constructo político del pacificador y el héroe exaltado, en la elevación del *Ara Pacis Agustae (Altar de la paz augustana)*, fruto de la victoria alcanzada en las tierras de Hispania (13 a.C.).

Los dos últimos títulos que vale la pena señalar están vinculados a la figura de Julio César, quien le diera una identidad política a la figura de Augusto. Uno de los títulos al que nos referimos es al *César*. Este título indica procedencia familiar por sangre o por adopción (Homo, 281), y le dio nombre a la dinastía inaugurada por Augusto, arraigado en la figura de Julio César. Más adelante, se verá en la historia de Roma que el título César se desliga de la familiaridad y se convierte en un título de poder imperial.

El último título que se señalará es un título que surge de la voluntad propia de Octaviano, y tiene un origen más anecdótico que oficial senatorial. Cuenta Plinio el viejo, en su tratado sobre Historia Natural, que Roma es el único lugar en el universo que dedicó un templo a un cometa (probablemente se refiera el cometa Halley), en conmemoración del significado de dicho cometa para Augusto. Este cometa apareció durante la celebración en el cielo en Septentrión (es decir, de cara al norte). Fue una aparición de gran brillo y fue visible desde todas las partes de la tierra. Dice Plinio que según la opinión general, la estrella anuncio de que el alma de César, que había muerto poco antes, había sido recibido entre los dioses eternos (Plinio, II, 93-94). Como bien aporta Requena, que en la antigüedad la presencia de

un cometa presagiaba el nacimiento o subida al trono de un príncipe (Requena, 2001, 194). A partir de ese hecho, comenzó la divinización de Julio César y con ello Augusto adquirió el título de *Filius Divus*, *hijo del dios*.

2.1.3 Vespasiano y la recuperación de la paz

Este estudio toma en consideración la imagen del emperador Vespasiano por dos razones. En primer lugar, el imperio está en manos de Vespasiano (69-79 d.C.) en tiempos donde se puede haber redactado la carta pseudo-epigráfica de Colosenses (70-80 d.C.) (Marguerat, 273). En segundo lugar, la imagen política de Vespasiano se constituye como retorno de la imagen política de Augusto, basada en el orden, la recuperación de la *pax* y la seguridad institucional. Por tanto, este apartado destinado al emperador Vespasiano busca reconstruir la figura evocada de Augusto, para demostrar la relevancia del gobierno unipersonal y pacificador en tiempos de escribir el himno en la carta de Colosenses.

Los años 68 y 69 fueron años de gran inestabilidad política, puesto que Roma tuvo cuatro emperadores en poco más de un años (Galba, Otón, Vitelio y Vespasiano), y diferentes revueltas se registraron a lo largo del imperio. En palabras de Flavio Josefo: "Molestaban a los romanos los galos que les son vecinos, no reposaban los germanos; estaba el universo lleno de discordias después del imperio de Nerón (54 d.C – 68 d.C); había muchos que con la ocasión de los tiempos y revueltas tan grande, pretendían alzarse con el imperio; y los ejércitos todos, por tener esperanza de mayor ganancia, deseaban revolverlo todo" (FJ, *prólogo*).

Sin lugar a dudas, la revuelta más relevante para la historia de los judíos y cristianos fue la revuelta judía iniciada en el año 66 d.C, en tiempos donde el emperador era Nerón. Este emperador designó la tarea de restitución del orden al general Vespasiano, un general con un gran prestigio y popularidad para los romanos. Cuenta Flavio Josefo al inicio de su libro tercero de la Guerras de los Judíos, que Vespasiano era un varón ejercitado en la guerra desde sus primeros años hasta la vejez, y había dado señal de su virtud manifiesta al pueblo romano (Flv. III, 1). Vespasiano logró controlar la revuelta judía y puso a Tito, su hijo, al mando del ejército para consagrar la Victoria.

Describe Suetonio en el capítulo V de su obra *Los Doce Césares*, que después de la sucesión de los tres emperadores, Vespasiano ambicionó alcanzar el

imperio él mismo. El primer presagio cuenta que en una finca de campo, perteneciente a los Flavios, existía una encina consagrada a Marte. Cada vez que Vespasia dio a luz allí, la encina produjo un retoño, indicio de los destinos del niño nacido. El primero fue débil y se secó, y la niña nacida no pasó del año. El segundo, robusto y grande, prometió prosperidad. Sin embargo, el tercero fue tan fuerte como un árbol. Esto fue interpretado por el padre de Vespasiano, quien bajo la fe de un aurúspice, intérprete, anunció que le nacería un hijo emperador (Suet. *Vesp*.V)

El segundo presagio narra que en el campo de su abuelo, un ciprés fue arrancado de raíz y echado al suelo, y no ocurrió por motivo de una violenta tempestad. En la mañana siguiente apareció plantado en el mismo sitio, más verde y más robusto (Suet, *Vesp.* V). Miguel Requena ve en este presagio no tanto el símbolo de la fuerza de Vespasiano, sino el destino mismo de Roma en manos de Vespasiano. El contexto histórico de crisis en el que se produce el prodigio es similar al que vivió Roma en momentos anteriores a la victoria y elevación al trono de Vespasiano. Específicamente, hace referencia a la guerra civil entre Otón, Vitelio y Vespasiano, que representó la primera tensión grave tras la instauración de la *pax* por Augusto, y a toda una serie de interminables revueltas en Judea, Bretaña, Dacia, Galia, Germania. Sumado a esto último, el incendio del Capitolio cuyo significado fue el abandono de los dioses a los romanos. Esta crisis fue cerrada por obra y gracia de un Vespasiano, quien fue el encargado de recuperar la *maiestas* del pueblo romano derrumbada durante aquel período de turbación (Requena, 2001, 19).

La imagen política de Vespasiano se levanta como el restaurador, el salvador y benefactor de Roma. En la memoria colectiva estaba sumamente presente la imagen de Augusto, como inaugurador de la dinastía de los cesares y como establecedor de la paz. De manera paralela, Vespasiano se presenta como reorganizador de Roma, restablecedor de la paz e inaugurador de la dinastía flaviana. Este retorno es representado como una curación, una sanidad para el imperio. El salvador esperado no solo trae orden, sino felicidad, sanidad y plenitud. Esto se evidencia en el presagio que narra Suetonio, afirmando la grandeza y majestad del príncipe Vespasiano. Cuenta que dos hombres del pueblo, uno ciego y otro cojo, se presentaron ante su tribunal suplicándole que los cure. Ellos argumentaban que, estando dormidos, Serapis les aseguró que el ciego recuperaría

la vista si el emperador le escupía en los ojos; y que el cojo caminaría rectos si se dignaba a tocarle con el pie. Fue tanta la insistencia de sus amigos, que Vespasiano accedió a realizar tal prodigio, y los enfermos quedaron sanos (Suet. *Vesp.*VI).

Este último presagio significó la sanidad de un imperio enfermo en varias órdenes de la vida social. Como narra los capítulos VII, VIII y IX de la vida de Vespasiano en la obra de Suetonio, Vespasiano significó el saneamiento los estratos superiores de Roma. Esta gestión significó depurar senadores y caballeros, sacando del escenario político a los más indignos y dejando a los de mayor prestigio. Del mismo modo, la justicia se vio reorganizada al incluir una comisión que resolvió los abundantes conflictos internos. Logrando reducir considerablemente las tensiones, ordenó y aclaró algunas condiciones para la pertenencia a diferentes estratos sociales, como el caso de la mujer que se casa con esclavo y adquisición de una nueva condición.

Vespasiano gobernó con todos los poderes que pretendió heredar de la gestión de los césares. Su imagen política es fuerte, dominando los escenarios políticos con suma potestad. Esto lo demuestra la *Lex de Imperio*, donde decreta su poder sobre el Senado, sobre las leyes; poder de autorizar y rechazar, establecer alianzas y gobernar según su voluntad. La mayoría de los puntos expuestos en esta ley concluye legitimando: de la misma manera en que fue establecido para el divino Augusto, Tiberio Julio César Augusto y Tiberio Claudio César Augusto Germánico.

El incendio del Capitolio, templo más importante de Roma dedicado a Júpter Óptimus Máximus, se había incendiado en los tiempos conflictivos entre Sabino, hermano de Vespasiano, y lo seguidores de Vitelio. Esto fue considerado, temerosamente, como el abandono de la benevolencia de los dioses a Roma. Así lo explica Tácito en sus Historia:

> "Pero nada les había inducido tanto a creer que el fin del imperio era inminente como el incendio del Capitolio. Los galos capturaron antaño la Urbe, pero el imperio sobrevivió porque la morada de Júpiter se había mantenido en pie; ahora, con el fuego, los Hados daban señal de la cólera celeste y de que el dominio del mundo pasaría a manos de los pueblos transalpinos, eso era lo que vaticinaba la huera superstición de los druidas" (Tac. *Hist*, IV, 54*).*

En manos de Vespasiano, se inició la reconstrucción de Capitolio destinado al culto de Júpiter y, con ello, el restablecimiento de la *pax deorum*. Como dice Tácito, Vespasiano volvió a acordarse de los dioses, y el Senado aprobó la reconstrucción del Capitolio (Tac. *IV,* 616). Y como hace explícito Suetonio en el capítulo VIII, la reconstrucción del Capitolio lleva consigo la reconstrucción de la historia de Roma, desde el registro de su fundación, pasando por los senadoconsultos, hasta los plebiscitos sobre alianzas, tratados y privilegios.

Finalmente, y a manera de recapitular el conflicto de Roma con los judíos, cabe señalar que la obra arquitectónica más importante creada por Vespasiano fue el Templo de la Paz. Este templo representa toda su gestión por la significancia misma del término paz y reorganización; por estar ubicada cerca del foro de Augusto, ligando la gestión política a la de la figura política romana más relevante de los primeros siglos; y por constituir un lugar de almacenamiento del botín de guerra en la campaña contra los judíos.

El final de la vida de Vespasiano esta marcada por una apoteosis, elemento importante para la divinización de un emperador. Sin embargo, se necesitaban dos testigos del ascenso del espíritu para convalidar la divinización. En el caso de Augusto, es un antiguo pretor romano quien ve la ascensión (Suet. *Aug,* C). En el caso de Vespasiano, es él mismo quien declara en su lecho de muerte ¡ay, de mí, me parece que me estoy haciendo dios! (Suet. *Vesp*, XXIII).

2.2 Trasfondo celebrativo del culto al emperador

En esta última sección del capítulo dos, se busca entender el culto al emperador como un constructos religioso, político y militar, evidenciando aquellos términos que son utilizados en el himno de Col 1.15-20. En este sentido, el himno de Colosenses es una alabanza, es la exaltación a un hombre como imagen verdadera de un dios invisible. Esta imagen es victoriosa, es triunfante, puesto que somete toda la creación a su voluntad. Nada queda fuera de su dominio, porque todo fue creado para él. La naturaleza del ser, que es imagen, es divina por su unión filial con un Padre-Dios. El Hijo es hijo en tanto que es divino; ahora bien, es exaltado y venerado por su muerte en la cruz en tanto es humano. Este himno es cantado por un prisionero con ciudadanía romana, en el s.I y en una provincia del Imperio Romano.

Todos estos elementos mencionados llevan a pensar tres puntos importantes de resaltar en referencia al culto imperial. Por las limitaciones de este trabajo, los tres puntos no pretenden ser una idea acabada y sistemática del culto imperial, sino un puente histórico que enlace el himno de Colosenses con el análisis social del próximo capítulo.

1) *Antecedente del culto imperial*

Este culto no surgió de la nada, sino que hay bases, símbolos, creencias y costumbres que participaron para lograr aquél resultado final. Una primera raíz que podemos señalar, tomando en cuenta un contexto histórico-cultural amplio, es el de varios casos de Estados preindustriales con políticas totalitarias. Al parecer, para diversas culturas, a manera de fenómenos social, no pudieron disociar fácilmente un régimen absolutista de un dios en la tierra como gobernante de dicho régimen. Así es el caso de Egipto, por ejemplo, con sus reyes-dioses, o emperadores chinos con sus mandatos divinos, o los califas abasidas quienes se autodenominaban sombras de dios en la tierra, emperadores bizantinos que gobernaban en calidad de vicarios de Dios, etc. (Hopkins, 1981, 231).

Ahora bien, ajustando un poco más la mirada a la cultura greco-romana, podemos encontrar~~a~~ la existencia de hombres-dioses o semidioses, antecedente del mundo griego. A modo de explicar este fenómeno de un hombre que llega a ser dios, el caso de Dionisio (Baco para los romanos) resulta muy útil. En primera instancia, Dionisio es un dios que ha logrado un progreso en su status. Es decir, inicialmente, Dionisio era un ser humano; luego, se le reconocía un cierto grado de divinidad, pero no entraba en la familia divina ni era invocado como un dios protector de una ciudad, como demuestra La Ilíada y Odisea, que apenas lo mencionan; finalmente, fue considerado como uno de los grandes dioses helénicos (Blázques, 285, 2005).

Para la mitología griega, Dionisio es hijo de Zeus, quien embaraza a Sémele, hija del rey fundador de una ciudad griega cerca de Atenas (Gloor, 32, 2011). Dionisio resulta ser hijo de la autoridad máxima del panteón griego, condición divina, y al mismo tiempo semidios por nacer de una mujer mortal, quien le da la condición humana. Este status de semidios y de autoridad, se traspola a la imagen de los héroes y se instala en el culto imperial romano, donde varios

emperadores declararon ser la reencarnación de Dionisio para legitimar su poder y condición divina (Gloor, 41, 2011).

Específicamente, en Roma, hubieron reconocimientos a dirigentes como dioses. Estas prácticas tenían un carácter privado en tanto iniciativa, pero no tenían un carácter oficial en tanto práctica ordenada por el Estado. Por ejemplo, cuenta Plutarco que tras la muerte de los Gracos (finales del s.II a.C) se levantaron estatuas de los hermanos asesinados en un lugar importante de la Roma, donde mucha gente brindaban sacrificios y rendían culto. Otro ejemplo, contado por Valerio Máximo, es sobre el general Mario, cundo logró la aplastante victoria sobre las tribus celtas (102-101 a.C). Se le honró en la ciudad de Roma con libaciones exactamente igual que a los dioses inmortales (Hopkins, 1981, 235). En este último ejemplo se puede evidenciar otro antecedente importante del culto imperial, el culto al héroe.

2) *Un ejemplo pertinente: la entrada triunfal*

En algunos casos, es difícil separar el culto imperial del culto héroe, puesto que el emperador también podía ser un militar. Este es el caso de la festividad denominada "entrada triunfal". Esta era una festividad que exaltaba la victoria militar, el respeto político, el orden logrado (*pax)* y al héroe venerado. El triunfo era concedido por el Senado a aquellos romanos que cumplían con los requisitos. Estos requisitos eran, principalmente, que fuera magistrado en funciones, que fuera general en jefe en el momento de la batalla y que la guerra haya sido justa (Guillen, 530, 1980). El momento máximo del triunfo otorgado era la entrada triunfal. Se convenía una fecha entre el Senado y el general vencedor, y se organizaba un desfile en el campo de Marte, donde se presentaban las legiones vencedoras, los cautivos, los carros con el botín, etc.

El recorrido era muy significativo, ya que era un trayecto ascendente desde el plano geográfico y espiritual, es decir, su destino era la adoración en el Capitolio tanto como la exaltación del héroe. Este recorrido comenzaba en la puerta *triunphalis*, atravesaban el Circo Flaminio, donde se situaba parte del pueblo para venerar al triunfante, pasaban por el Velabro, el foro Boario, el circo Máximo, y de allí se dirigía a la Via Sacra, cruzando el foro Romano, *clivus Capitolinus* y, finalmente, la cima del Capitolio (Guillen, 530-531, 1980). Este gran evento,

motivaba al pueblo de Roma, e invitaba a la unidad. El trayecto estaba adornado de guirnaldas e incienso, cantos e insignias.

El carro del general triunfador se coronaba con laurel y era tirado por un tronco de cuatro caballos blancos, adornados también ellos con coronas. El triunfador durante todo el desfile era la imagen viviente de Júpiter Capitolino, a quien debía el triunfo y en cuyas manos iba a depositar las insignias de la victoria (Guillen, 533, 1980). Es esta concepción del héroe triunfante la que evoca el presagio de poder narrado por Suetonio, cuando el padre de Octaviano ve a su hijo más grande que los mortales y con vestiduras propias de la imagen de Júpiter. Estas vestiduras descriptas por Suetonio responden a la vestidura triunfal, cuando el general es imagen de Júpiter por un momento.

José Guillen concluye su descripción del triunfo contando que detrás del general triunfador iban sus soldados celebrando con cánticos las glorias de su general, o ridiculizando satíricamente sus defectos (esto se practicaba como una cuota de humor y celebración). El vencedor llevaba un hombre en su carro que sostenía una corona sobre su cabeza, y le repetía constantemente: acuérdate que eres hombre (Guillen, 533, 1980), elemento interesante para esta naturaleza difusa del héroe, puesto que el ser imagen de Júpiter era ser Júpiter mismo por unos minutos. La fiesta finalizaba al ofrecer la victoria a Júpiter, mediante ofrendas, y todas las insignias que cargaban.

Cabe resaltar la figura de dos dioses ya mencionadas, pero cuya autoridad e imaginario se hacen presente en la entrada triunfal, dios Júpiter y dios Marte. En primer lugar, Júpiter, Zeus para la mitología griega, representaba la autoridad máxima entre los dioses. Constituye un dios politizado, un dios que vela por el Estado romano, que garantiza las leyes, los tratados y juramentos (Blázques, 520, 2005). Los emperadores anhelaron ser imagen de Júpiter, puesto que los constructos mitológicos-religiosos son reflejos de la vida terrenal. Así como Nietzsche parafrasea al texto bíblico de Génesis, y dice que el hombre, en su orgullo, creó a Dios a su imagen y semejanza, en la construcción de la relación del emperador con el panteón se evidencia la misma lógica de poder. En otras palabras, el emperador se apodera de las imágenes políticas más relevantes y de mayor autoridad de la cosmovisión romana. En resumidas cuentas, el ser imagen de Júpiter representa el poder supremo, lo omnipoderoso.

En cuanto a la figura de Marte, se puede decir que es la versión romana de el dios griego Ares. Este es el dios de la guerra, dios que representó la protección militar de la seguridad romana. Marte fue el dios de la paz en tanto dios que veló por la victoria militar romana. Es por esta razón que el triunfo se desarrolla en el campo de Marte, por ser éste un dios que otorgó a Roma el lado fuerte, militarizado. Se concluye, finalmente, que esa es la razón política por la que Augusto construye su Ara Pacis en el campo de Marte, por basar su programa político militar de pacificación en el poderío militar y en la benevolencia de aquellos dioses. Estos son dos dioses que sustentan la imagen imperial de Augusto y Vespasiano. Dos dioses que representan la superioridad del cosmos (en el caso de Júpiter) tanto como la tarea de pacificación (en el caso de Marte).

3) *Sostenimiento del culto imperial: uso del consenso y rol de las élites*

Lo importante aquí es señalar que hay varias vertientes que nutren una práctica política y religiosa, y que dicha práctica repercute directamente en el mantenimiento de los estratos sociales. Al pasar el culto a una figura humana, como es el emperador, a las esferas públicas-estatales, el culto imperial evidenció y se nutrió por las élites romanas. Estas élites elevaron una y otra vez a los emperadores en vida al nivel de un dios. Por ejemplo, cuenta Dion Casio que en el año 29 a.C. el Senado decretó que en los himnos se incluyera el nombre de Octavio en pie de igualdad con los dioses (Hopkins, 1981, 240). Muchos altares de la ciudad de Roma dedicados a Augusto fueron, prácticamente todos, construidos por líderes y gente de status elevado. Muchos de estos altares todavía conservan inscripciones donde mencionan todos los títulos del emperador y el dinero que el aristócrata invirtió en ese altar. Esto no significa, como desarrollará en su trabajo Keith Hopkins, que las élites no hayan tenido una creencia genuina en un dios que impera Roma. Como se ha demostrados en los párrafos anteriores, es posible que las élites hayan sido fieles devotos del emperador. Ahora bien, es clave para entender el desarrollo del culto imperial el rol clientelista que tuvieron las élites.

De la misma forma, las élites provincianas fueron quienes se encargaron de expandir, difundir y financiar el culto imperial. Los rastros arqueológicos y testimonios escritos abundan y dan testimonio de que fueron las élites quienes sostuvieron distintas maneras del culto al emperador: estatuas, procesiones, juegos, altares, arcos, templos, sacrificios en conmemoración de los cumpleaños, victorias

y ascensión al poder de cada uno de los nuevos emperadores. Por ejemplo, Druso, hijastro de Augusto, insatisfecho por la administración romana, se reunió con los jefes de sesenta tribus galas. Druso se impuso a ellos e instituyó el culto de Roma y de Augusto, con un gran altar y un gran sacerdote provincial que se elegía anualmente entre ellos (Hopkins, 1981, 243). Incluso, tanto en Italia como en las provincias, se competía por quienes mostraban un más alto honor al emperador, buscando movilizar al pueblo y crear festividades. Así por ejemplo, el 9 d.C decretaron que se otorgara una corona a la persona que sugiriera lo más altos honores para el dios Augusto. El premio se lo llevó un gobernador de una provincia por sugerir el honor a Augusto, desconocido hasta ese momento por los griegos, de comenzar el año el día de su cumpleaños (Hopkins, 1981, 241)[7].

La manera en que se practicó el culto imperial a lo largo del territorio del imperio, fue un constante recuerdo del gobierno vigente. Fue el culto al emperador, junto con la fuerza militar y económica, la que construía y fortalecía el consenso en las provincias. En una época donde la comunicación masiva no era posible, resultaba dificultoso crear un consenso que afianzara la subordinación de las provincias y sus estratos sociales. El culto imperial cumplió esa función de hacer presente en la cotidianidad con todos los sentidos posibles: en cuanto a la **vista** abundaban estatuas e inscripciones que recordaban a la gente el beneficio del emperador (Concordia, paz, alegría), además se utilizaba el color púrpura en distintos telas y momentos (especialmente la élite) recordando la vestimenta imperial; en cuanto al **gusto** lo más característico era el vino y la comida propia de las festividades masivas financiadas por las élites o por el mismo imperio romano para celebrar la vida del emperador; en cuanto al **olfato** se pueden distinguir el olor de animal sacrificado, los inciensos y perfumes propios del culto más reducido y privado practicado por las élites. El culto imperial penetró en las conciencias colectivas y posicionó los intereses del imperio romano en la voluntad de los habitantes de las provincias dominadas. Por esta razón, las élites sostuvieron el culto imperial, porque ellas también vieron consolidadas su estatus en aquella práctica cultual.

[7] Esta es una cita que hace Hopkins de unas inscripciones registradas en Orientis Graeci Inscriptiones Selectes. Llama la atención que se hable de Augusto como desconocido hasta ese momento por los griegos. Esta referencia debe considerarse como temporal, refiriéndose a los primeros años de su gobernado.

Resumiendo, el himno de Colosenses y la carta en general tienen como base este trasfondo histórico del culto imperial. Probablemente, la mención más explícita sea la de Col 2.15: "Y, una vez despojados los Principados y las Potestades, los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal". Esta mención es muy precisa en cuanto a la función de vergüenza pública, de humillación como parte fundamental de la celebración. Jesús es presentado como vencedor, dirigiendo el cortejo triunfal. Por tanto, es válido corresponder la mención al ser imagen de Dios señalada por el himno con la festividad del triunfo. Más aún, siendo Pablo un ciudadano romano negando el poder supremo al emperador y reconociendo en Jesús la supremacía de todo. No es difícil sospechar un conflicto de Pablo con cualquier ciudadano romano en relación al deber ciudadano de venerar la figura imperial. De la misma manera, el conflicto que genera el discurso de Pablo, teniendo el himno un carácter religioso y político. En esto radica el capítulo tres, en la necesidad de pensar el conflicto y profundizar sobre el conflicto.

CAPÍTULO III
UN CONFLICTO POR EL PODER HEGEMÓNICO

Una vez dilucidado aspectos centrales en la retórica del himno de Colosenses, y haber levantado imaginarios socio-políticos que evoca el himno, queda por establecer la relación entre ambos. En otras palabras, en el capítulo uno, se han mostrado los recursos utilizados para construir una imagen poderosa de Jesús; mientras que en el capítulo dos, se ha mostrado un contexto romano que maneja categorías de poder que fundamentan el lenguaje del himno. Por tanto, este capítulo busca establecer la relación entre el imaginario del Jesús exaltado por el himno y el imaginario construido por la propagandística imperial.

El propósito del análisis de este capítulo es evidenciar un conflicto de poder entre dos partes, a saber, el imperio romano, siendo el emperador quien aglutina los poderes; y el sujeto cantante, es decir, quien proclama la victoria de un poderoso que no es el emperador en un contexto de cárcel. El conflicto se presenta entre las dos figuras exaltadas, el emperador y Jesús, siendo el emperador una figura visible y de comprobable poder militar, político y religioso; y siendo Jesús una figura exaltada en un himno, donde se afirma el ejercicio de un poder soberano y vigente.

Hablar del conflicto de poder, a manera de introducción[8], es esencialmente hablar de un conflicto por el ser, visto desde el postulado ontológico de Parménides (s.VI o V a.C.). Este filósofo griego señaló que no se puede *ser* y *no-ser* a la vez. Se *es* o *no se es*. Esto se denominó principio de no contradicción. Desde este principio, se plantea que hay un único ser, un único ente en el mundo, ya que si hubiera dos o más, lo que diferenciaría a uno de otro, es que cada uno de ellos *no es* el otro (Sztajnszrajber, 178). Este es el conflicto de poder que enfrentan las dos partes: ¿quién *es?* ¿y quién *no es*? ¿Quién *es* imagen auténtica del ente supremo y divino? ¿Quién es el *arché,* como sustento del poder? No pueden ser las dos partes. Una de las partes debe tener el poder, debe ser el *hegemón,* es decir, el líder, quien encabece y conduzca a la otra parte, mediante el sometimiento y el control.

---

[8] Se cita a Parménides y a Nietzsche a manera de introducción al conflicto del poder. Pero no serán sus pensamientos los que conduzcan la reflexión de este capítulo.

El conflicto radica en que las dos partes en cuestión guardan en su naturaleza lo que Nietzsche ha denominado *voluntad de poder*, algo inherente al ser humano y, por tanto, búsqueda, impulso de todo aquello que está en disputa. El concepto de *voluntad de poder* trasciende la idea política de poder para explicar la esencia de lo humano, visto desde los ideales de Nietzsche, aguerrido, dominador, impulsivo y conquistador. Por tanto, visto desde esta perspectiva, la palabra se compara a un armamento militar. La palabra que clausura el sentido, el discurso elaborado, el himno en el caso de este estudio, es esencialmente voluntad de poder tanto como lo es una legión romana conquistando una ciudad. Y se vuelve a la pregunta, ¿quién es el *verdadero* omnipoderoso? ¿quién es *verdadero* hacedor de la *verdadera* paz?. Y entra aquí en consonancia el planteamiento de Nietzsche sobre la *verdad*. La *verdad* es aquella que posiciona la voluntad de poder, es decir, aquella que se logra conquistar. La verdad es una conquista que subyuga a otra verdad. Por tanto, la verdad verdadera es esencialmente aquella que se plantea como *hegemónica*.

Este capítulo hará uso del término hegemonía para explicar la relación de poder entre las dos partes. Se demostrará que hay dos maneras de concebir la hegemonía, a saber, una desde un sentido más usual en la actualidad, pero con entera raíz en el sentido usado en la antigua Grecia; y otra utilizada a partir de los filósofos y estudiosos de la sociedad desde principio del siglo XX. Ambas concepciones son útiles para la comprensión del conflicto entre las dos partes, puesto que la primera concepción de hegemonía hace un abordaje del ejercicio del poder desde lo explícito, lo evidente; mientras que la segunda concepción de hegemonía lo hace desde lo implícito, lo tácito. Por tanto, valdrá la pena establecer algunos puntos históricos de las dos maneras de concebir lo hegemónico para demostrar un postulado que es central en este capítulo: el imperio romano ejerce un poder *hegemónico*, y el sujeto cantor del himno postula un discurso *contra-hegemónico*. La dinámica de lo hegemónico y lo contra-hegemónico será la que rija la relación entre las dos partes en cuestión. Se demostrará que la dinámica, que en realidad son dos dinámicas puesto que son dos abordajes al concepto de hegemonía, son simultáneas y evidencian una relación conflictiva en dos planos históricos.

3.1 Primer concepción de hegemonía: uso griego del término

Como se ha establecido, este uso del término *hegemonía* en la actualidad, encuentra una conexión, por su etiología[9], con el sentido griego ἡγεμονία. Sin embargo, el sentido actual reduce la profundidad del término griego. Según la Real Academia Española, la hegemonía es: Supremacía que un Estado ejerce sobre otros; o supremacía de cualquier tipo (RAE). Y en efecto, la palabra griega se basa en la idea de supremacía. La palabra griega ἡγεμονία guarda relación por su raíz con el verbo ἡγέομαι, que significa conducir, ir adelante, guiar. De aquí proviene una serie de palabras que tendrán por raíz en grado cero ἡγ o ἡγμ, que denotarán un sentido de supremacía, como así destaca la Real Academia Española en su castellanización del término. Una inscripción que registra Ernest Renan, por el área de Biblos, Líbano, datado en tiempos de Augusto, muestra el uso político del término: ἔτους ιβ´ τῆς ἡγεμονίας Καίσαρος Σεβαστοῦ, *año doce de la hegemonía de Cesar Augusto (Cichorius, 1923, 16)*. En el texto bíblico se tiene también algunas menciones que destacan este tipo de uso, por ejemplo, Lucas 3.1, donde se inscribe el período de la historia romana como ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος, ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας, *año decimoquinto de la hegemonía de Tiberio César, siendo hegemónico de Judea Poncio Pilato*. O como también menciona Mateo 27.2: ἀπήγαγον καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι, *lo llevaron y entregaron a Pilato, el hegemón*. Siendo *hegemonía* y *hegemón* términos instrumentales de la gestión política, demarcando una superioridad en un tiempo determinado.

Sin embargo, el término griego no se limita a establecer quién domina políticamente. La hegemonía guarda en su ejercicio del sometimiento, una victoria ontológica. Esto significa, que quien domina, no domina solamente porque una parte pudo imponer su fuerza militar sobre otra parte, sino que domina porque su ser es superior; su naturaleza es superior a cualquier otra. Es menester citar las palabras de Cicerón, cuando en un debate acerca de la naturaleza de los dioses, pone a discutir epicureístas y estoicos. Veleyo, siendo un personaje que representa el pensamiento estoico, argumenta sobre la existencia de una sustancia primera: el calor. Veleyo encontrará varias explicaciones a este postulado, pero básicamente se puede resumir en la idea de que el calor es gestor de la vida, como el calor que le

[9] Referente al origen y causa.

da la tierra a la semilla para que germine. En este contexto, Veleyo erige un postulado, donde utiliza el término griego *hegemón* y explica su significado:

> Existe, pues, un elemento que mantiene unido a todo el mundo y lo conserva, y este elemento no está desprovisto de sensación y de razón; puesto que toda naturaleza que no sea homogénea y simple, sino compleja y compuesta debe contener necesariamente dentro de sí un principio rector, en el hombre, por ejemplo, la inteligencia; en los animales inferiores algo que se parece a la inteligencia y que es la fuente de los apetitos. En cuanto a árboles y las plantas, se cree que el *principio rector* se encuentra situado en las raíces. Utilizo el término "principio rector" como equivalente del griego "*hegemonikón*", que denota aquella parte de cualquier cosa que puede y debe tener la supremacía en una cosa de aquella especie. Así, pues, se sigue que el elemento que contiene el principio rector de la totalidad de la naturaleza debe ser también la mejor de todas las cosas y la que más digna sea de tentar la soberanía y autoridad sobre todas las demás (Cicerón, *DND,* II, 29).

La explicación de Cicerón amplía la concepción de hegemonía. Lo hegemónico resulta ser aquello que por su naturaleza logra posicionarse. La naturaleza de lo hegemónico es "más digna", utiliza Cicerón, de ser soberana. En este caso, el término *hegemonía*, sale del plano político para entrar en el plano ontológico, puesto que en el ser del *hegemón* está la victoria misma. Liderazgo es una traducción posible para *hegemonía*, puesto que el liderazgo supone la presencia de más postulantes a la conducción que no han alcanzado dicho puesto. Sin embargo, sigue quedando restringido el sentido en español, puesto que la hegemonía es la conducción moral, la vanguardia que logra dar un sentido de unidad al todo sometido. Quien pretenda salir de la hegemonía no debería encontrar sustento, puesto que lo hegemónico le provee plenitud. Parafraseando el ejemplo de Cicerón, el calor, como *principatum*, hace germinar la planta, pero también la mantiene viva y le permite alimentarse en una relación con la luz solar; y los finales de la vida de la planta se determina por el calor, puesto que la descomposición misma, en esencia, es calor. Y la semilla que pretenda germinar en la hipotermia se verá imposibilitada de vivir; el frío resulta ser la no-vida, lo no-hegemónico. Entonces, lo hegemónico es fundamento primero, desde el plano ontológico, y fundamento último, en tanto que es sustento, plenitud y armonía (Blázques, 2005, 1464).

Por lo expuesto, el ser hegemónico se determina por la cualidad del dominante y no por la fuerza ejercida para la imposición. El debate, el conflicto por lo hegemónico, es el conflicto por la cualidades. Un ejemplo más puede dar testimonio de lo que se viene desarrollando. Volviendo al plano político, la Carta de Aristeas, escrito datado entre el 127 y 118 a.C., presenta un diálogo entre el rey Tolomeo II Filadelfo y unos sabios judíos. En la sección del banquete (§§187-294) el rey hace diez preguntas a los sabios, quienes contestan logrando la admiración del rey. Las preguntas del rey son acerca de su poder como soberano, su poder militar, ¿cómo mantener el temor de sus enemigos? ¿cómo permanecer rico? ¿cómo permanecer como rey? Las respuestas de los sabios se fundamentan en el temor a Dios. En el segundo día, el rey vuelve a realizar una serie de preguntas y, finalizando la jornada, pregunta: ¿Cómo podríamos no hacer nada indigno de nosotros mismo? Y el sabio judío responde:

> Fíjate siempre en tu gloria y excelencia, para que hables y pienses en consecuencia, convencido de que todos tus súbditos están pensando en ti y hablando de ti, ya que no debes parecer el peor de los actores; ellos realizan todas sus acciones teniendo delante y siguiendo al personaje que tienen que representar, pero tú no tienes que representar, sino que eres rey de verdad por haberte dado Dios la hegemonía de acuerdo con tus cualidades (Diez Macho, 2002, Cart. *Arist.* §119).

Esta mención de la Carta de Aristeas, provee una mayor comprensión de la relación entre lo hegemónico y lo contra-hegemónico. Lo hegemónico, por su cualidad superior, marca una tendencia que socialmente es aceptada y seguida. En palabras del sabio judío, los súbditos imitan, representan, plagian y emulan; mientras que el rey hegemónico es auténtico, por mérito de sus cualidades. De esta manera, lo hegemónico termina siendo establecedor de valores e imaginarios que la sociedad busca y anhela, y establece como parámetro y vara de medición para cualquier pretensión y acción civil, en esto radica lo que se denomina como conducción moral.

Un postulado más se puede observar del diálogo entre el rey Tolomeo y el sabio judío, a saber, que desde una concepción judía del poder, más aún desde una literatura sapiencial como se evidencia en la carta, la hegemonía la otorga Dios. Esto se fundamenta en que Dios es quien otorga los máximos poderes, quien otorga la soberanía, pero también quien investiga acciones y quien juzga (Sab.6.3). Por

tanto, la configuración cualitativa del *hegemón* pertenece a la voluntad misma de Dios. En consonancia, y a manera de anticipación al desarrollo del conflicto hegemónico entre Jesús y el imperio Romano, una cita que evidencia la confrontación por quién tiene la autoridad (ἐξουσία) entendida como facultad, término cualitativo, para ordenar: "le dijo Pilato: '¿a mí no me hablas? ¿No sabes que tengo poder (ἐξουσία) para soltarte y poder para crucificarte?' Respondió Jesús: 'no tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba.' (Jn 19.10-11a).

3.1.1 Conflicto sobre la legitimación de la hegemonía

La última cita bíblica permite introducir al conflicto hegemónico entre las dos partes, la cara visible del imperio romano y Jesús, quienes se preguntan acerca de la legitimidad del poder, es decir, de la autoridad. La proveniencia del poder que legitima constituye el primer elemento de comparación entre las dos partes en cuestión, y como se ha desarrollado, estos elementos pertenecen al conflicto hegemónico entendido como conflicto de las cualidades. Por tanto, se prestará suma atención a las diferencias en cuanto a quién respalda y legitima el poder.

Comenzando por la máxima figura del imperio romano, se puede afirmar que la legitimación del poder se encuentra en el devenir histórico de Roma, en tanto devenir histórico-sagrado, cuyos representantes son los *civitas* romanos y el Senado, en tanto representación suprema de la voluntad republicana (entendiendo que hay una voluntad republicana aun en el imperio romano; un republicanismo con el que Augusto no lucha sino aprende a manipular en pro de su plan imperial). Como se ha abordado en el segundo capítulo (2.1), la eternidad de Roma, está sustentada por la benevolencia de los dioses. Cuando una figura política, como el emperador, actúa en consonancia con la "eternidad de Roma", entendida como una historia de indestructibilidad y perpetuidad del pueblo romano sobre otros pueblos, encuentra el apoyo de los romanos y del Senado; que a su vez disciernen el apoyo de los dioses a la campaña de dicho político. Este fue el gran conflicto que tuvo que enfrentar Julio César, el de la ausencia de una legitimidad clara para ejercer su conquista y, con ello, provocar su asesinato; legitimidad que Augusto, como sucesor de Julio César, buscó estratégicamente. El devenir histórico de Roma es la materialización de la voluntad divina, y por tanto la defensa de esa voluntad es

tarea del discernimiento romano mediante la legitimación (para ampliar el caso de Augusto ver 2.1.1).

Esa aprobación y legitimación de los ciudadanos romanos se construyó desde varias áreas políticas, militares y religiosas, pero interesa destacar en este estudio el culto imperial. Puesto que fue el culto imperial (como se señala de manera más ampliada en 2.2) lo que terminan consolidando y creando ese consenso afirmado en el devenir histórico-sagrado de Roma. Fue el culto al emperador lo que Augusto consolidó y reactivó, manteniendo el orden social y con ello la satisfacción de las élites romanas. En palabras de Hopkins: "La deificación de Julio César después de su muerte fue en parte una maniobra de legitimación de sus sucesores políticos, sobre todo su hijo adoptivo Octavio, que luego se convirtió en Hijo de Dios (*divi filius*)" (Hopkins, 1981, 237).

En el caso de Vespasiano, su honor se fue construyendo desde su gestión militar en las tierras de Israel, y nótese aquí el constructo que evoca la figura política para los judíos y los judeo-cristianos. Sin embargo, lo que legitima a Vespasiano es la aceptación popular y senatorial, puesto que la imagen de Augusto y el establecimiento de la *pax romana* es traída a la memoria, junto con la práctica del culto imperial que ya hemos mencionado (ver 2.1.3).

Por su parte, el himno evoca otra legitimación. Esta legitimación busca que la hegemonía sea de Jesús porque no ha requerido intermediarios, es decir, no requiere de la aceptación de ningún Estado, ni del discernimiento popular. Tampoco requiere de un consenso divino, cuya voluntad se manifieste en las victorias armadas, es decir, en la concreción de la coerción a otros pueblos. Quién legitima a Jesús como *hegemón* es la voluntad misma de Dios, el creador de todo. Se concibe la superioridad de Dios sobre todos los estratos cósmicos, como así refleja los recursos merismáticos del himno, sometiendo todo tipo de poder bajo su soberanía. El himno busca en la sección b y b´ (1.2.2.2) la superioridad de Jesús mediante la entrega, a él, de todo lo creado, produciendo en Dios un deleite (εὐδοκέω, Col 1.19). Es por esta razón, que la crucifixión de Jesús y la *deshonra* que él sufre, según patrones culturales, no constituye un elemento de *vergüenza* para el himno. La victoria de Jesús como *hegemón* no necesita lo que la victoria del César como *hegemón* sí necesita; a saber, la visibilidad despampanante de ejércitos desfilando, que convence al pueblo de la benevolencia de Marte y Júpiter (2.2); puesto que la victoria de Jesús como *hegemón* lidera la vida misma, habiendo sido

el primero de entre los muertos. De aquí la afirmación enteramente hegemónica del himno, siendo Jesús cualitativamente superior en todo: Quien es principio, el primogénito de entre los muertos, para que él, siendo primero, llegara a serlo en todo (Col 1.18b). Jesús, aún muriendo, hegemoniza (de aquí la afirmación del funcionario romano al ver expirar a Jesús: ¡Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios!", Mr.15.39); pero aún más, Dios le provee a Jesús una superioridad total en la resurrección. Por tanto, habiendo establecido esta diferencia en cuanto a quién legitima la hegemonía del emperador contrapuesto a quién legitima la hegemonía de Jesús, se establecerá otro punto de conflicto cualitativo: la naturaleza del *hegemón*.

3.1.2 Conflicto sobre la naturaleza del *hegemón*

El segundo conflicto en la disputa analizada refiere a la naturaleza de quién pretende ser *hegemón*. Este conflicto atiende los argumentos por la naturaleza, es decir, la esencia, la ontología, de quienes se disputan el liderazgo del todo. *En primer lugar*, el caso del emperador, y haciendo referencia al estudio sobre el culto al emperador en el capítulo dos de este estudio (2.2), se demuestra que hay una evolución de la naturaleza del emperador. Esta evolución parte de un héroe militar, cuya naturaleza es humana, y cuya exaltación constituye la base de su *divinización*. Este elemento guarda una estrecha relación con el mundo griego, donde se encuentra la figura de Dionisio, quién comienza siendo un hombre y termina siendo el hijo de Zeus (2.2). Por tanto, la historia de los emperadores romanos mostrará una evolución de la comprensión del aspecto divino del emperador, naturaleza que se sustenta por el culto correspondiente sostenido por las elites locales.

También, haciendo referencia a la celebración del "triunfo", el *ser imagen* de Júpiter por un momento hacía difusa la naturaleza del triunfante, por esa razón requería la presencia de un encargado de recordarle al oído su humanidad. No obstante, era un juego de mucha sutileza el *ser imagen* de Júpiter al transcurrir el triunfo, puesto que la exaltación recibida por todo el trayecto hasta el Capitolio, las vestimentas correspondientes a Júpiter, más la victoria militar alcanzada, lograba por enaltecer las masas, quienes cantaban y veneraban al vencedor y no podían escuchar el recordatorio de su humanidad (2.2).

El himno, por su parte, exalta la figura de Jesús desde dos tipos de afirmaciones en cuanto a su naturaleza: su condición de *imagen* y *principio;* y su unión filial con Dios. El primer tipo de afirmación respecto a su naturaleza descansa en los primeros postulados de cada estrofa: Quien es imagen del Dios, del invisible (Col 1.15) y Quien es principio (Col 1.18a). Jesús es *imagen* en tanto es la máxima reproducción icónica, visible, del poder máximo y supremo del cosmos; por ende su naturaleza es esencialmente divina. Esa representación temporal que les era reservada a aquellos victoriosos militares en el desfile triunfal queda reducida a nada frente a Jesús como verdadera imagen. Por tanto, afirmar que Jesús es auténtica imagen del ente supremo, que es invisible, es una burla y una sátira para aquellos que veían su corazón exaltado ante el desfile de quien era para ellos, por un momento, imagen de Júpiter.

De la misma manera, Jesús es *principio* (ἀρχή). Como ya se ha aclarado en el capítulo 1 (1.2.3.2), este término tiene un amplio sentido desde distintas disciplinas del pensamiento y connota, principalmente, la idea de *principio* desde un término filosófico. Ahora bien, es necesario dar una respuesta del significado de este término desde la lectura de la *hegemonía* política que se viene desarrollando. A diferencia de lo que puede ser un título como principado, que se desarrollará en el punto siguiente, donde el título denota una superioridad local, el ser *principio* denota el origen y sustento del *todo* en tanto autoridad máxima. Es una superioridad entendida como principio generador de realidades. De esta manera, el uso de *hegemonía* es similar al usado por los pitagóricos, donde número 1, el 7 y el 10 eran número *hegemónicos* por ser cualitativamente superiores, en especial, porque engendran todos los demás números (Blázques , 2005, 1464). Por tanto, Jesús es *principio* en tanto creador de nuevos órdenes sociales, nuevas realidades en el cosmos, como ser la reconciliación y la pacificación mediante su sangre en la cruz (Col 1.20).

Finalmente, la condición filial es la que hace a Jesús un potencial *hegemón*. Jesús es presentado como el Hijo, y Dios es el Padre. No hay una mayor condición y cualidad de dominio del cosmos que el ser Hijo del Supremo. En el imperio romano, además de las menciones que ya se han realizado acerca de los héroes que se convertían en hijos de Zeus siguiendo el patrón de Dionisio, Octaviano se autonombró como *Filius Divus,* hijo del dios (2.1.2). Cabe destacar que hay una diferencia sustancial entre la denominación *Filius Divus y Filius Dei*, es decir, para

el mundo romano no era lo mismo decir “dios” que “divinidad”, puesto que “divinidad” era una categoría inferior. Por tanto, más aún se demuestra que Jesús asumía una unión filial con un *Dei* entendido como máxima autoridad dentro de los estratos cósmicos, *demostrando* una superioridad cualitativa que lo hace merecedor de la hegemonía.

3.1.3 Conflicto sobre los títulos políticos

Lo expuesto a-cerca de la condición cualitativa del *hegemón*, reflejado en la legitimidad y la naturaleza, repercute en los títulos alcanzados y asumidos tanto por el emperador y por Jesús. Estos títulos demuestran el alcance de la superioridad, el logro político del liderazgo, en definitiva, la dominación. En este punto se debe dejar en claro que los títulos políticos romanos son otorgados por el Estado, y quién conquista el Estado recibe los títulos. Por tanto, es de esperar que Jesús no reciba ningún título legalmente reconocidos por el Estado romano. Ahora bien, el emperador es designado con los títulos por ser considerado el *hegemón* vencedor. En cambio Jesús, recibe la muerte de cruz (término utilizado por el himno de Filp.2), entendiendo que esa era la muerte que se les daba a quienes atentaban contra el orden imperial. Por tanto, en materia de títulos políticos, encontramos una derrota histórica de Jesús.

Ahora bien, el himno afirma en su primera estrofa la superioridad de cualquier orden político que haya recibido títulos: Porque todo se creó en él… sean tronos o sean señoríos, sean principados o sean autoridades (Col 1.16). Este versículo evoca los títulos logrados por el emperador romano, en especial *señor* y *príncipe*, ampliando el concepto a un sistema político, *señorío* y *principado*. En otras palabras, aunque Augusto se haya denominado como *príncipe*, por ser el ente político principal en Roma, la afirmación hímnica subordina la autoridad imperial a la autoridad de Jesús. Por tanto, como se ha demostrado en toda esta sección del capítulo, el himno atenta contra la hegemonía del emperador, en la serias pretensiones de establecer una contra-hegemonía.

Finalmente, estos puntos abordados han permitido demostrar el juego de poder que existe entre lo hegemónico y contra-hegemónico, demostrando que el vocabulario utilizado por el himno para exaltar la figura de Jesús, es un vocabulario político contra-hegemónico. Desde esta primera acepción del término hegemónico, se demuestra que la contrahegemonía es una lucha resistente contra la dominación

política, la coerción explícita del superior del imperio romano. Por tanto, el himno atenta contra esa dominación, pretendiendo resistir y proponer un verdadero *salvador, príncipe y Señor*.

Hay más conexiones que se pueden hacer desde este sentido griego de hegemonía. Sin embargo, sería repetitiva la lógica de estudio y las conclusiones dadas. Por tal razón, este estudio propone revisar las siguientes conexiones desde otro abordaje de lo hegemónico, desde un abordaje moderno. Con tal fin, se demostrará la complejidad del pensamiento hegemónico y el conflicto radical que evidencia la propuesta contra-hegemónica del himno.

3.2 Segunda concepción de hegemonía: el aporte de la teoría cultural

Este apartado busca el análisis de las relaciones de poder influenciado por las teorías culturales marxistas. Se demostrará la pertinencia de estas teorías para el estudio de las relaciones humanas en la antigüedad y, en este caso, para el conflicto de poder entre sujetos dominantes y sujetos subordinados en el imperio romano. Comprender la categoría de *hegemonía* desde esta perspectiva complejizará el conflicto de poder y permitirá una mayor comprensión de las problemas culturales planteados en el texto bíblico.

Para comprender esta categoría de análisis marxista es necesario establecer algunos puntos históricos donde queda establecido el término. Si bien el teórico argentino Ernesto Laclau hace un recuento histórico del término (ver el libro Hegemonía y Estrategia Socialista), comenzando por Rosa Luxemburgo, remontando el trasfondo histórico a la naciente Rusia socialista de principios de siglo, basta con decir que el término *hegemonía* encuentra la teorización más clara en la figura del italiano Antonio Gramsci.

Este teórico italiano, influenciado por Bendetto Croce y principalmente por Karl Marx, fue más que un pensador, un activista político. Fue un comunista y ferviente opositor al fascismo de Mussolini, cuyo compromiso en la dirigencia política trascendió la imagen estereotipada del académico. Su experiencia en el puesto de lucha por la reivindicación de los obreros en Turín, le proveerá los insumos necesarios para teorizar algunos conceptos principales en su obra. Mussolini, decidido a extinguir el Partido Comunista Italiano, partido donde militaba Gramsci, encarceló a varios dirigentes. En 1926, Gramsci fue condenado a 20 años de cárcel, con el serio propósito de extinguir su obra intelectual; en

palabras del fiscal: "tenemos que impedir que este cerebro funcione durante veinte años" (Crehan, 32). Desde la cárcel, Gramsci continua escribiendo, constituyendo esos escritos el corpus principal de su obra. En 1937 fue liberado, luego de varios pedidos de amnistía, y muere poco después por el deterioro de su salud.

Un hito histórico que fundamenta la teorización del concepto de *hegemonía* por Gramsci, fue el conflicto de los obreros de Fiat de Turín, por los años 1919 y 1920, en el contexto de lo denominado "bienio rojo". Estos conflictos son los que enardecen a la burguesía italiana y anima al apoyo de la figura política de Mussolini. Las revueltas obreras terminan siendo suprimidas, restableciendo el control y dominio burgués. Lo que llama la atención, y el enojo de Gramsci, de este proceso de lucha, es el rol clave que cumplieron mucho de los socialistas para la derrota obrera, siendo ellos mismos conductores de la ideología burguesa dominante, aún defendiendo las causas socialistas. Es decir, hay una naturalización del dominio, y una reproducción activa de la ideología que, a su vez, coerciona de manera explícita mediante el uso de la fuerza. Los mismos socialistas, aún abogando por una revolución, interiormente conllevan la ideología burguesa. Esto será motivo de análisis y reflexión de Gramsci, evidenciando una clara diferencia entre *dominación* y *hegemonía*.

Gramsci comprendió que la "dominación" se expresa en formas directamente políticas y en tiempo de crisis por medio de la coerción directa o efectiva (Williams, 2009, 142). En este caso, el concepto de dominación entra en sintonía con el concepto griego de hegemonía, donde hay elementos evidentes de coerción política. Ahora bien, Gramsci diferencia la dominación de la *hegemonía,* estableciendo un entramado complejo de las fuerzas políticas, sociales y culturales, siendo la hegemonía esencialmente eso. En otras palabras, lo *hegemónico* son aquellas fuerzas sociales y culturales que se imponen (Williams, 2009, 143). Gramsci utiliza el concepto de hegemonía para hablar de aquél liderazgo de la burguesía en materia de ideología y cultura, muy influenciado por Lenin, quién aborda este concepto desde esta perspectiva. La hegemonía incluye y va más allá de los conceptos cultura e ideología: entendiendo cultura como un "proceso social total" en el que los hombres definen y configuran sus vidas; y entendiendo ideología como un sistema de significados y valores que constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase (Williams, 2009, 143). La particularidad del concepto es la inclusión de la noción sobre el conflicto de poder

y subordinación en las relaciones humanas, elemento que más adelante constituirán los postulados sobre microfísica del poder de Foucault.

Para mayor claridad del concepto, se puede mencionar el caso de la expresión "lo culto". Este concepto se utiliza para hablar de cultura, entendiendo cultura por el corpus de material artístico europeo, material obligatorio para quien pretenda reconocerse como culto. En este caso, por una relación colonial, el arte europeo es hegemónico, siendo las clases dominantes en América Latina las principales reproductoras de esta hegemonía, estableciendo patrones culturales para las clases inferiores. Entonces, nuevamente, quien de las clases inferiores se pretenda como culto, aspira al acceso de ese corpus artístico europeo. Con este ejemplo, evidenciamos el proceso complejo de naturalización de las clases subordinadas. Elemento que Gramsci llama la atención, ya que cualquier revolución obrera debe tener en cuenta que el principal reproductor de la ideología burguesa es el obrero mismo. De otra manera, como expresa Kate Crehan, no se puede entender cómo una pequeña elite logra dominar grandes masas (Crehan, 2002, 122).

Para comprender la hegemonía desde los postulados de Gramsci, es necesario comprender la idea de la interconexión existente entre el *consenso* y la *coerción*. En palabras de Gramsci al explicar las funciones de la hegemonía social:

> (Primero) El consentimiento "espontáneo" que las grandes masas de la población dan a la dirección impuesta a la vida social por el grupo fundamental dominante, consentimiento que "históricamente" nace del prestigio (y, por lo tanto, de la confianza) de que goza el grupo dominante gracias a su posición y a su función en el mundo de la producción; (segundo) El aparato coercitivo del Estado, que asegura "legalmente" la disciplina de los grupos que no "consiente" ni activa ni pasivamente, pero que está constituido para toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis de autoridad y de dirección cuando no se da el consentimiento espontáneo (Crehan, 2002, 123)

Vale conectar en este punto, por haber una influencia ideológica, el pensamiento de Paulo Freire. El autor de la *Pedagogía del Oprimido*, como gran conocedor de la obra de Gramsci, rescata este término de consenso y lo entiende como *alienación*. Este término, significa el deseo o la necesidad de algo que, naturalmente, no lo necesita (por ejemplo, la necesidad exclusiva de una botella de una bebida de una marca conocida, como Coca-Cola*,* para festejar un cumpleaños).

La alienación, o para algunos *naturalización*, es lo más efectivo para dominar a las masas subordinadas, y cualquier intento de revolución debe proponerse desde la base de la *desalienación*, o también llamado *toma de conciencia.* Esencialmente, el tomar conciencia es el reconocimiento de los conflictos de poderes y la coerción que, en distintas esferas de la vida humana, las clases dominantes hacen efectiva.

La lectura del mundo de un grupo subordinados, desde una toma de conciencia, está determinado por su carácter de subalterno. Esto es, en esencia, lo que se denomina como *contrahegemónico*. Esta puesta contraria a la *hegemónica,* surge de la capacidad de la gente subalterna de interpretar coherentemente el mundo donde vive, cuestionando las interpretaciones hegemónicas de una forma efectiva (Crehan, 2002, 126). Es por esta razón, retomando a Gramsci y el suceso conflictivo entre los obreros de la fábrica de Fiat, que una postura contraria al poder de la burguesía no es efectiva si no se es *contrahegemónica*. Y solo se puede ser una postura *contrahegemónica* si se adopta una actitud contraria a la hegemonía que ejerce la clase dominante. Por tal razón, Raymond Williams utiliza el término de *hegemonía alternativa*, puesto que el conflicto de poder se produce al luchar por suprimir la imposición de la clase superior. Ahora bien, la historia ha demostrado que la *contrahegemonía,* en su calidad de *hegemonía alternativa*, logra imponerse, convirtiéndose en hegemonía dominante y, posteriormente, recibiendo manifestaciones *contrahegemónicas*; lectura dialéctica marxista por excelencia.

Concluyendo, además de las categorías de análisis que se han venido desarrollando, se puede tomar como aporte la lectura de Raymond Williams al analizar el concepto de hegemonía. Este teórico establece dos ventajas de esta conceptualización. En primer lugar, el término permite acercar las categorías de análisis a los procesos normales de organización y control social. En este caso, se diferenciaría de conceptos simples e historicistas de dominación. En segundo lugar, permite entender la actividad cultural, como la tradición y la práctica, no como superestructuras. Esto permite complejizar los sujetos y sus relaciones (Williams, 2009, 146-147). Por tanto, la lectura del conflicto planteado en la ejecución del himno de Colosenses, se enriquecerá por la lectura del conflicto de poder hegemónico y contrahegemónico, conflictos humanos que trascienden la temporalidad y nos permite hacer una lectura más compleja de las luchas de poder en las relaciones humanas plasmadas en el texto bíblico.

3.2.1 Organización y control social

No es casual que la situación de prisión, producto de una lucha contra un régimen totalitario, conduzca a Gramsci a erigir discursos en contra de quien hegemoniza mediante la organización y el control social; de la misma forma en que Pablo entona un himno en una prisión romana. La prisión es la herramienta máxima que se tiene para controlar la sociedad de acuerdo a los propósitos de una clase dominante. Por eso, pese a los saltos históricos, resulta útil la lectura que hace el marxismo del Estado, cuando se afirma que el Estado es esencialmente la legitimación de lo ilegítimo (Corrigan y Sayer, 2007, 51), a saber, la dominación de las élites a la gran masa popular con todos sus mecanismos e instituciones de control. El Estado es la oficialización del dominio de un sector minoritario sobre otro sector mayoritario, y por ende amenazante. Cicerón, en sus definiciones sobre Estado, explica que el Estado debe velar por el bienestar común, entendido como *pax, seguridad, orden* (Cicerón, DS, 98). Desde la lectura hegemónica, esa función estatal no es más que la búsqueda del orden de dominación. De aquí se sustenta la naturalización del concepto de bienestar y paz en la cultura imperial, como elemento hegemónico, puesto que es el *desorden* entendido, en palabras de Cicerón, como *ruptura del equilibrio*, producto de actos que son considerados como subversivos y que perturban la paz y seguridad de la clase dominante. Por tanto, el Estado en sus funciones, debe mantener los conceptos hegemónicos de *bienestar* y *paz* en la conciencia colectiva, ya sea por actividades culturales que repercuten en el consenso (próximo apartado) o por el uso explícito de la coerción. Por tanto, la prisión es entendida como la institución estatal que se encarga de corregir lo alternativo, es decir, aquello que perturba la hegemonía, en un intento de la clase dominante de dominar *todo*. La función del Estado es esencialmente eso, darle unidad al *todo* y controlarlo en pro de la clase dominante, basado en la aceptación de los subordinados o el uso de la corrección a quién no pretenda aceptar dicho dominio.

Foucault reflexiona sobre la función de la prisión. Una función de control social, en tanto institución que sirve a los propósitos de orden; y una función de conquista de la totalidad de lo humano:

> "La prisión debe ser un aparato disciplinario exhaustivo. En varios sentidos: debe ocuparse de todos los aspectos del individuo, de su educación física, de su aptitud para el trabajo, de su conducta cotidiana,

> de su actitud moral, de sus disposiciones; la prisión, mucho más que la escuela, el taller o el ejército, que implican siempre cierta especialización, es "omnidisciplinaria". Además, la prisión no tiene exterior ni vacío; no se interrumpe, excepto una vez acabada totalmente su tarea; su acción sobre el individuo debe ser ininterrumpida: disciplina incesante. En fin, otorga un poder casi total sobre los detenidos; tiene mecanismos internos de represión y de castigo: disciplina despótica. Lleva al límite el más fuerte de todos los procedimientos que se encuentran en los demás dispositivos de disciplina. Tiene que ser la maquinaria más poderosa para imponer nueva forma al individuo pervertido; su modo de acción es la coacción de una educación total" (Foucault, 271, 2012).

La figura de Pablo preso es determinante para entender la contrahegemonía propuesta. En primer lugar, Pablo se rehúsa a aceptar que la clase dominante haya conquistado el todo, puesto que él, mediante la entonación del himno, no se somete y adora quien él considera como *superior*, y declara: "Todo ha sido creado a través de él y hacia él" (Col 1.16). Pablo encuentra en Jesús, en tanto Hijo de Dios, el sustento y fundamento del *todo*, y más aún, su *consistencia* y *plenitud (*συνέστηκεν – Col 1.17). En segundo lugar, Pablo declara que no hay otra comprensión de bienestar fuera de la *pacificación* y *reconciliación* se que ha logrado por medio de la sangre de la cruz (Col 1.20). Desde esta perspectiva, la denominada *pax romana*, como proyecto político-social del imperio romano, no es más que el sometimiento de las elites romanas, y su plena seguridad de que no habrá manifestaciones subversivas. Esto explica el interesado mantenimiento del culto imperial de las elites provincianas. De la misma manera, las elites provincianas mantienen una hegemonía sobre los distintos estratos inferiores. De aquí, se genera una naturalización de ese orden imperial y de la paz imperial que Pablo, en un acto subversivo, declara como inconsistente al plantear la verdadera paz.

Si lo *hegemónico* denota esta idea de lo completo y cerrado, que nada puede haber fuera de los alcances de lo hegemónico porque al ser una ideología dominante, convence de estar viviendo la plenitud, la propuesta de Pablo es romper con ese convencimiento dominante para entrar a un nuevo principio y sustento del todo. La pregunta a continuación evoca el resto de la carta de Colosenses: ¿la propuesta contra-hegemónica de Pablo cambia los mecanismos de organización y

control social? En otras palabras ¿Pablo hace una propuesta nueva de organización social donde se evidencian ausencia de dominación? ¿Lo contra-hegemónico conlleva necesariamente una propuesta concreta de hegemonía alternativa sin ejercicio de dominación en su estructuración?

Responder estas preguntas puede resultar de interés para aquellos grupos que han visto en la sección parenética (Col 3.8-4.6) una base bíblica de legitimación del dominio a la mujer, a los niños y a los esclavos. Para responder esta pregunta, es necesario la aclaración de dos puntos. El **primer punto**, es que la contrahegemonía no es integral ni totalitaria en sí misma. En otras palabras, la contrahegemonía guarda una cierta amnistía por jugar un rol de resistencia. Como bien se explicitó, la contrahegemonía debe discernir claramente quién y cómo se domina a las clases inferiores, y rechazarlo rotundamente; ahora bien, el cómo se debe organizar de una manera alternativa es de difícil resolución, y la prueba y error será la dinámica que rija su búsqueda de relaciones más equitativas. Por esta razón, en los estudios sociales se ha hecho una clara distinción entre reformistas y revolucionarios. Los reformistas son aquellos que, manteniendo estructuras dadas, intentan reformar algunos elementos hegemónicos innegociables; como puede ser un sindicato manteniendo una relación patrón-obrero, exigiendo mejoras salariales. En cambio, los revolucionarios son aquellos que no desean mantener las estructuras y buscan un cambio rotundo e innegociable de las órdenes de dominación; como puede ser las propuestas de fábricas cooperativas, que intentan un nuevo modelo de relación laboral de igualdad.

En el caso de la relación que hay en el himno de Colosenses y el material parenético de la carta, se demuestra que hay un cambio contrahegemónico del *principio* rector de la sociedad y sus relaciones. Ahora bien, desde las propuestas y las categorías sociales que utiliza el material parenético, se demuestra un carácter más reformista que revolucionario, puesto que sigue utilizando las mismas categorías sociales, con una propuesta concreta desde la mirada contrahegemónica.

El **segundo punto** es que la contrahegemonía de Pablo radica en Jesús como *principio* y *sustento* de las relaciones sociales. Pablo encuentra en Jesús un modelo alternativo de humano o, como José Míguez Bonino designó desde la ética política, *hombre nuevo*, entendiendo una humanidad re-creada. El principio se encuentra fundamentado en la sección de Colosenses 3.12-17, donde Pablo fundamenta todos los actos de las relaciones humanas a través de la experiencia de vida de Jesús. Por

tanto, invita a ser misericordiosos, amorosos, bondadosos, humildes, mansos y pacientes según el modelo de Jesús. Por tanto, el principio contrahegemónico de Pablo se encuentra en modelos de relaciones sociales con estas características que a los ojos de la clase dominante, son desequilibrantes del orden establecido. Por tanto, aunque Pablo mantenga la lógica de sometimiento de la mujer, reforma la relación de pareja con el respeto y amor del hombre a la mujer; aunque Pablo mantenga la lógica de dominio del adulto al niño, reforma la relación parental con el respeto y prudencia del padre al hijo; aunque Pablo mantenga la lógica de dominio del esclavo al amo, reforma la relación laboral con la justicia y la bondad para con sus esclavos; todas estas reformas se basan en quien da origen a un nuevo modelo de relación social.

3.2.2 Lectura de la actividad cultural

Este apartado final pretende evidenciar algunos aspectos de la actividad cultural que se han utilizado para el ejercicio de la hegemonía. En la actividad cultural hay tradiciones, artes y entretenimientos que conllevan una ideología imperial y que se constituyen como hegemónicas. Nuevamente, estas festividades se naturalizan en las clases subordinadas, estableciendo como patrón normal lo que la clase dominante impone. Desde esta perspectiva, vale señalar que el imperio romano ha tomado en serio este tipo de material y ha generado innumerables actividades que introducen la ideología imperial en la conciencia social. Un ejemplo ya citado en este trabajo es el de la entrada triunfal. Si bien se analizó *el triunfo* desde un aspecto histórico, en el capítulo dos, y en este capítulo se analizó desde el lenguaje utilizado, queda por evidenciar esta fiesta desde el aspecto cultural. En este sentido, conviene incluir a todas las actividades religiosas imperiales como parte del ejercicio de la hegemonía. El alto nivel de aceptación popular a esta fiesta religiosa-militar, sumado a la puesta en escena por parte de la organización imperial, evidencia que la creación de *consenso* era de gran importancia para quien ejerce el poder. Y por el contrario, el himno que utiliza un lenguaje directamente contrario al de las imágenes que evoca la entrada triunfal, no sólo atenta contra el militar triunfante, sino que atenta contra la cultura hegemónica. Profundizando aun más esta idea, la entrada triunfal no sólo se restringió a la entrada del militar victorioso, sino que se utilizó en diferentes eventos festivos, como la inauguración de los juegos del circo romano. En estas

fiestas, se hacía una entrada triunfal de carácter religioso, donde encabezaba la marcha el magistrado organizador del juego con envestiduras despampanantes, imágenes de dioses, colores y música que producía en la gente la euforia y exaltación (Guillen, 348). En otras palabras, al comprender la relación entre hegemónico y contrahegemónico, podemos inferir el grado de malestar y oposición que un himno como el de Colosenses puede generar en los diferentes estratos sociales que se ha instalado el consenso que legitima el orden imperial.

En materia de consenso, la ruptura que propone lo contrahegemónico es el despertar de la conciencia. Pablo, al entonar el himno, evidencia otro tipo de festividad y actividad cultural. En este sentido, la liturgia en contexto de prisión es resistencia a lo que Juvenal, en el libro *Sátira,* denominará como *pan* y *circo* (Juvenal, 1996, X). El pan y circo constituyen para Juvenal la pérdida del debate político, y con ella, la pérdida de su voluntad materializada en la venta del voto. La sociedad romana fue la sociedad del pan y circo, porque la clase dominante controló la subversión mediante la creación da consenso. El espectáculo tuvo esa importante función.

Es menester terminar este capítulo reforzando una idea ya planteada. El libro de los Hechos narra la manera en que Pablo y Silas estaban cantando en prisión, mientras otros presos los escuchaban (Hch 16.25 BJ). El espectáculo que dio Pablo es un espectáculo de resistencia a un intento de alienación. Pablo no aceptó el consenso que se le imponía y pudo más su convicción y fe por un Jesús como *principio* de un orden nuevo. Pablo, al entonar el himno invitó a la reflexión y a romper paradigmas naturalizados. La liturgia paulina de la cárcel es un espectáculo que llama la atención, y no por sus colores y por su muestras de poder militar, sino por sus convicciones de que un nuevo orden, una hegemonía alternativa, ha comenzado en Jesús.

CONCLUSIÓN

A manera de concluir el análisis socio-retórico del himno de Colosenses, se pueden señalar cinco puntos que hilan el tejido lingüístico-histórico-social que ha abordado este estudio. Estos cinco puntos no son postulados acabados sino que pretenden evidenciar los alcances del análisis propuesto. Por tal razón, posteriormente se presentarán otra serie de puntos abiertos para futuras investigaciones.

El *primer punto* de conclusión es que el himno tiene una función retórica dentro de la carta Colosenses. Esta función está dada por ser parte del *exordium* y por ser la retórica de la carta *epidíctica*. Colosenses busca cambiar algunas acciones concretas en sus destinatarios. En este caso, la aseveración de Gordley a considerar el himno como conductor de una enseñanza es muy útil (Gordley, 2011, 5). Para lograr su cometido, la carta comienza conduciendo a los destinatarios al agradecimiento a Dios.

El *segundo punto* es que la significancia del himno radica en la condición presidiaria de Pablo. Es decir, el carácter triunfalista del himno se debe leer desde el contexto desfavorable de la prisión. En este punto se basa la lectura de que Pablo canta como una manera de resistencia, eliminando la posibilidad de lecturas exitista del himno.

El *tercer punto,* muy unido al segundo punto, se basa en identificar a Pablo desde una postura contrahegemónica. Dos elementos pueden dar testimonio de este punto, a saber, su condición de cárcel y el lenguaje utilizado en el himno. La condición de cárcel está dada por atentar contra la pretensión de orden social del Estado (ver 3.2.1). En cuanto al lenguaje utilizado en el himno, se demostró que en el himno hay figuras e imágenes que pertenecen al mundo político del imperio romano.

El *cuarto punto* busca una mayor especificidad en el último punto planteado. El himno, y Colosenses en general, presenta a Jesús desde las imágenes imperiales, utilizando las categorías máximas de poder conocidas en la época en que se redactó la carta. Jesús es presentado como verdadero y auténtico *hegemón*, dominando y humillando todos los estratos de poder, "y, una vez despojados los Principados y las Potestades, los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal" (Col 2.15).

El *quinto punto* es que la fe que posiciona el himno, es decir, la fe que exalta a Jesús desde lo contrahegemónico, tiene sus alcances, sus líneas de acción. Esto constituye gran parte de la *probatio* y la *peroratio*, puesto que es el motivo epidíctico. "Por eso, de la manera que recibieron a Cristo Jesús como Señor, vivan ahora en él, arraigados y edificados en él, confirmados en la fe como se les enseñó, y llenos de gratitud (Col 2.6-7)." A partir de este punto en la carta, comienza toda una series de acciones que debe tomar el cristiano basados en un principio que es la hegemonía de Jesús. El haber abrazado la fe en quien domina los poderes de la tierra tiene repercusiones concretas en la manera de vivir. Y la manera de vivir, en esencia, se basa en que el dominio es de Jesucristo y no de su pueblo. El dominio no tiene una lógica de transitoriedad, sino que el dominio de Jesucristo obliga al humano a establecer relaciones más justas: Amos, proporcionen a sus esclavos lo que es justo y equitativo, conscientes de que ustedes también tienen un Amo en el cielo (Col 4.1).

Por las limitaciones de este estudio, el tema no queda agotado. Más bien, surgen interrogantes y nuevas conexiones que deben ser estudiadas y comprendidas desde las distintas disciplinas que nutren la tarea del biblista. Por lo expuesto, se proponen tres puntos a trabajar que surgieron al realizar este estudio:

1- estudiar el himno de Colosenses con mayor precisión dentro del género hímnico greco-romano. Una mayor comprensión del género y sus características, tomando en cuenta, en el caso que se establecer bien en qué medida, el poema y el canto épico griego. Para tal fin, se puede tomar en consideración la tesis doctoral de Gordley.

2- indagar sobre el himno de Colosenses y la literatura sapiencial. Retomar los estudios pasados de Aletti y N. Kehl[10] en esta materia, sumado a la comprensión de la literatura sapiencial, enmarcado en una concepción más amplia de la que estos autores la conciben, tomando en cuenta la literatura del antiguo cercano oriente. Esto sería un aporte significativo para comprender la producción literaria que alcanzó a las comunidades cristianas primitivas.

3- Profundizar y teologizar a partir del concepto de πλήρωμα (plenitud), tomando como unidad Efesios-Colosenses. Hacer una

[10] Referencia al "Grundform des Hymnus" (forma básica del himno, propuesta silabométrica) en Der Christushymnus Kol 1,12-20, 1967.

revisión histórica y literaria del término. Como paso posterior, hacer una teología de la *plenitud*, tomando en consideración que la situación que enmarca las dos cartas es la prisión. Este puede ser un interesante estudio de repercusión bíblico-pastoral.

Para finalizar, queda señalar la importancia de los estudios sociales para comprender el Nuevo Testamento. Es distinto decir que importa el estudio de la sociedad antigua que decir que importa los estudios sociales de la sociedad antigua. Con esto, se hace referencia a los desafíos de leer las dinámicas sociales sin caer en estructuras reduccionistas. Estas estructuras encasillan la lectura social en dos o tres categorías, *estabilizando* los estudios bíblicos. Pues bien, este estudio intenta *desestabilizar* la lectura social, mostrando que hay infinidad de conexiones y lecturas sociales. Este estudio tiene serias pretensiones de problematización del abordaje al entramado social del Nuevo Testamento. Por esta razón, el tercer capítulo tomó el riesgo de introducir una categoría de análisis social moderna y marxista, encontrando en esa categoría (hegemonía) una herramienta pertinente para la apreciación de la complejidad del conflicto de poder. Este estudio ha evidenciando que el poder y la dominación no se ejerce de manera lineal, estructurada, sino que se ejerce de manera holística, transversal y simbólica.

Por tanto, cualquier organización comprometida con el cambio social debe hacer una lectura interpretativa de la cultura, intentando evidenciar de qué manera domina quienes dominan. En el caso de los cristianos, quien pretenda vivir una realidad de paz y reconciliación, evidenciada en relaciones justas (utilizando lenguaje de Colosenses) debe hacer una lectura crítica de la cultura y evidenciar todos los niveles de dominación existente. Esta empresa no se vislumbra como finita, sino más bien se complejiza en cada avance. Pero se debe decidir caminar el camino de la deconstrucción para encarnar una verdadera propuesta contrahegemónica.

Sea este estudio útil para cualquier intento de contextualización en búsqueda de vivir la ética del humano nuevo. Sea este estudio una herramienta para aquellos que anhelan reconocer el poder soberano en Jesucristo, guardando para sí el poder del amor y el servicio ejercido en todas las relaciones sociales. Sea este estudio un aliento para aquellos que, en contexto de dolor, resisten y cantan y no dejan de cantar su esperanza en Jesucristo, el Hijo de Dios.

ANEXO

Análisis sintácticos

Figura 1 (Col 1.13 y 14)

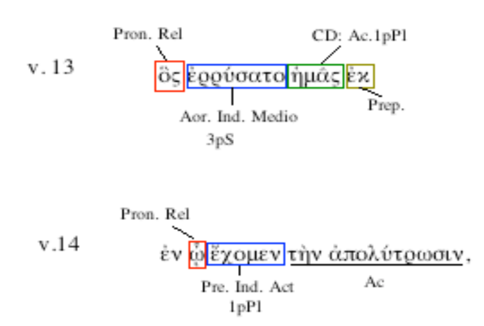


Figura 2 (Col 1.15 y 18b)

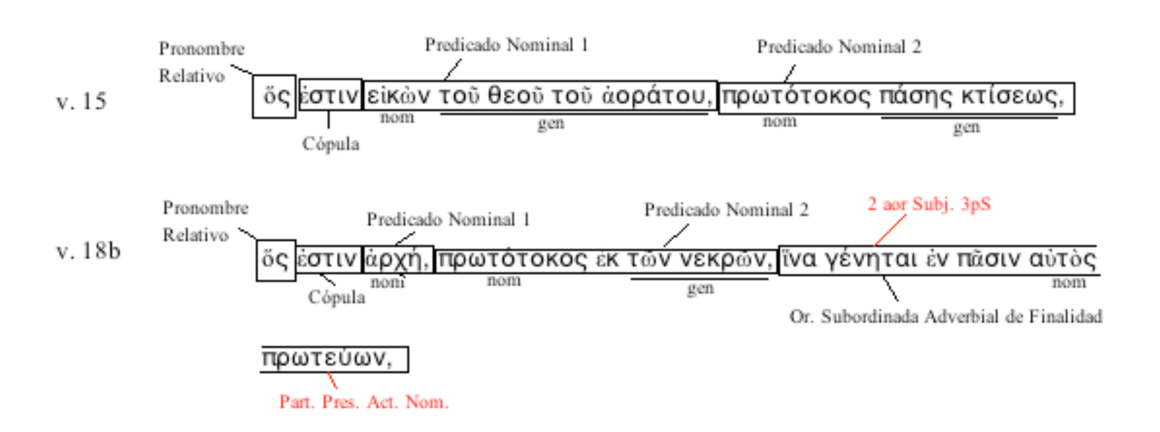


Figura 3 (Col 1.16 y 19-20)

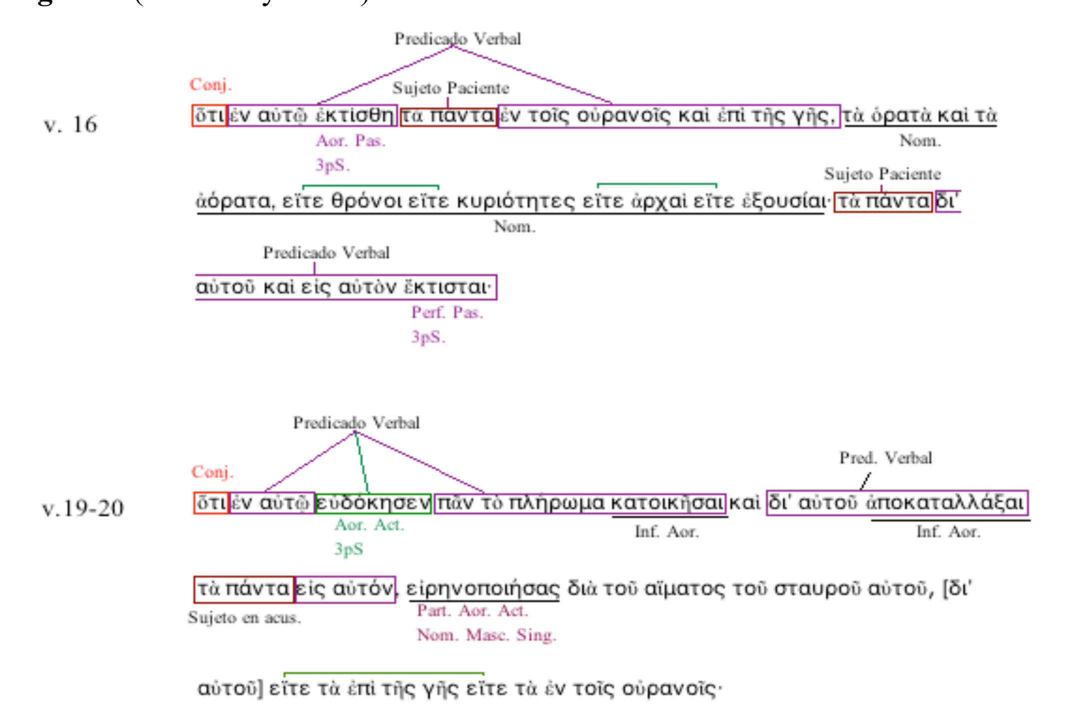
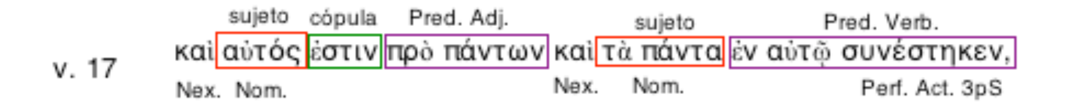
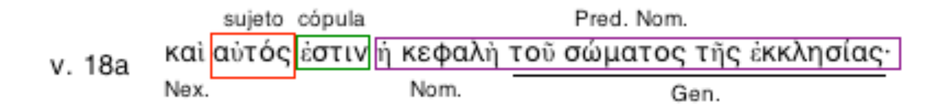


Figura 4 (Col 1.17 y 18ª)





BIBLIOGRAFÍA

Aletti, Jean-Noël. 1981. Colossiens 1,15-20. Genre et exégèse du texte, fonction de la thématique sapientielle. Roma: Biblical Institute Press.

Asimov, Isaac. 2004. El Imperio Romano. Madrid: Alianza

Asimov, Isaac. 2001. La República Romana. Madrid: Alianza

Benoit, Pierre. 1975. "L'hymne christologique de Col 1,15-20. Jugement critique sur l'état des recherches" en Christianity, judaism and other greco-roman cults, part one. Leiden: E.J. Brill

Bauer, W. 1973. A greek lexicon of the New Testament and other early christian literature. University of Chicago.

Beristáin, Helena. 1995. Diccionario de retórica y poética. Séptima edición. México: Porrúa.

Blass, F y Debrunner, A. 1961. Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature. Cambridge y Chicago: University Press

Blázques, Feliciano. 2005. Diccionario de Mitología. Dioses, héroes, mitos y leyendas. Navarra: Verbo Divino.

Bonilla, Putarco. 2006. El Griego del Nuevo Testamento en Descubre la Biblia, II. Edesio Sánchez, edt. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas.

Cicerón. 1994. En defensa P. Sestio en *Discursos IV*. Madrid: Gredos.

Cicerón. 2000. De la naturaleza de los dioses. Madrid: Gredos.

Cichorius, Conrad. 1923. Chronologische zum Leben Jesu en Zeitschrift für die Neutestamentliche *Wissenschaft, n 22. Giessen: Alfred Töpelmann.*

Corrigan, P y D. Sayer. 2007. Introducción a la formación del Estado inglés como revolución cultural en *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: PNUD.

Chávez, Moisés. 1992. Diccionario de hebreo bíblico. Textas: Mundo Hispano.

Corsani, B. 1994. Guía para el estudio del griego del Nuevo Testamento. Gramática. Sociedad Bíblica España.

Crehan, Kate. 2002. Gramsci, cultura y antropología. Barcelona: Bellaterra.

Cuadernos Phase n° 28. 1994. Barcelona: Centro de Pastoral litúrgica.

Diez Macho, A. 2002. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II. Madrid: Cristiandad.

Flavio Josefo. 1961. La guerra de los judíos. Buenos Aires: Arcevo Cultural.

Foucault, Michel. 2012. Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Foulkes, Irene. 2011. Problemas pastorales en Corinto. Cometario exegético-pastoral a 1 Corintos. San José: Sebila.

Foulkes, Irene. 2010. El griego del Nuevo Testamento, texto programado. Baracelona: Clie.

Gloor, Daniel. 2011. Los cultos mistéricos en tiempos del Nuevo Testamento. San José: SEBILA.

Gordley, Matthew E. 2011. Teaching through song in Antiquity. Didactic Hymnody among Greeks, Romans, Jews, and Christians. Tübingen: Mohr Siebeck.

Guillen, José. 1980. URBS Roma. Vida y costumbres de los romanos, tomo II. Salamanca: Sígueme.

Guillen, José. 1980. URBS Roma. Vida y costumbres de los romanos, tomo III. Salamanca: Sígueme.

Homo, León. 1928. Instituciones políticas romanas. De la ciudad al Estado. Barcelona: Cervantes.

Hopkins, Keith. 1981. Conquistadores y esclavos. Barcelona: Península.

Isócrates. 2007. Discursos. Madrid: Gredos.

Juvenal. 1996. Sátiras. Madrid: Planeta DeAgostini.

Marguerat, Daniel. 2008. Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Moffatt, Edgardo. 2004. *La música es teología* en Unidos en adoración, la celebración litúrgica como lugar teológico. J.J. Barreda Toscano, ed. Buenos Aires: Kairós.

Mora, Paz Mario. 2005. *Comentario a Colosenses* en Comentario Bíblico Latinoamericano, A. Levoratti, ed. Navarra: Verbo Divino.

Pabón, JM. 2006. Diccionario manual griego. Griego clásico-español. Vox.

Plinio, el viejo. 1995. Historia natural. Libro I-II. Madrid: Gredos.

Poggi, Flaminio. 2013. Curso avanzado de griego del Nuevo Testamento. Navarra: Verbo Divino.

Requena, Miguel. 2001. El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana. Madrid: Fundación pastor de estudios clásicos.

Sánchez C., Edesio. 2013. *El culto, reflejo del Dios adorado y del pueblo que*

adora en Arte, liturgia y teología, J.J. Barreda Toscano y E. Sánchez Cetina, edts. Lima: Puma.

Scheider, Gerard. 1998. 1998. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. Salamanca: Suígueme.

Schweitzer, Eduard. 1987. La carta a los Colosenses. Salamanca: Sígueme.

Signes Codoñer, Juan. 2007. Introducción General en Isócrates, Discursos. Madrid: Gredos.

Sittler, Joseph. 1962. "Appelés à l'unité" en *Verbum Caro n*°16.

Sordi, Marta. 2001. Crisis, rupturas y cambios en Tratado de antropología de lo sagrado. Julian Ries, ed. Madrid: Trotta.

Sztajnszrajber, Darío. 2013. ¿Para qué sirve la filosofía? Pequeño tratado sobre la demolición. Buenos Aires: Planeta.

Suetonio. 1985. Los doce césares. Madrid: Sarpe.

Tácito. 1952. Obras completas. Buenos Aires: El Ateneo.

Tamez, E. 2012. El Nuevo Testamento griego palabra por palabra. Interlineal. Sociedades Bíblicas Unidas.

Williams, Raymond. 2009. Marxismo y literatura. Buenos Aires: Las cuarenta.

Zerwick, M. 2008. Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento. Verbo Divino.